

UNIVERSITE PARIS OUEST NANTERRE LA DEFENSE
ECOLE DOCTORALE « MILIEUX, CULTURES ET SOCIETES DU PASSE
ET DU PRESENT »

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
UMR 7186 – CNRS/Université Paris Ouest La Défense

Doctorat nouveau régime
Ethnologie

Marion BOTTERO

L'ambigüité des relations amoureuses entre
Occidentaux et autochtones en Asie du sud-est.
Approche comparative des cas malaisien et
thaïlandais

Thèse dirigée par Bernard FORMOSO

Soutenue le 14 juin 2013

Jury :

Georges AUGUSTIN, professeur émérite à l'université Paris Ouest Nanterre la Défense.

Eric FASSIN, professeur à l'université Paris VIII.

Bernard FORMOSO, professeur à l'université Paris Ouest Nanterre la Défense.

Richard POTTIER, professeur émérite à l'université Paris Descartes.

Remerciements

Je souhaite tout d'abord remercier vivement mon directeur de thèse, B. Formoso, d'avoir accepté de m'encadrer et de m'avoir par ses corrections et ses commentaires, toujours très justes et enrichissants, permis d'avancer et de faire évoluer mon raisonnement.

Je remercie E. Cohen pour sa présence sur le terrain à Bangkok. Nos échanges passionnants m'ont permis de dépasser certains blocages et questionnements pratiques et de mettre en forme mon raisonnement.

Merci à O. Evrard pour ses conseils sur le terrain et de m'avoir parlé de son projet de recherche en suspend sur les « fous de la Thaïlande », en lien avec la perte de repères de nombreux hommes occidentaux dans *l'espace de l'entre-deux*.

Je remercie les organismes malaisiens et thaïlandais m'ayant ouvert leurs portes : les bureaux de l'immigration de Bangkok, le bureau gouvernemental des statistiques malaisiennes de Kuala Lumpur, le bureau national des recensements (*Jabatan Pendaftaran Negara*) de Penang, ainsi que la bibliothèque de l'université Chulalongkorn de Bangkok.

Pour finir, une éternelle reconnaissance à M. Duval grâce à qui tout a commencé. Merci pour votre présence, votre disponibilité, votre accessibilité. Merci pour tous ces échanges si formateurs. Merci d'avoir cru en moi.

Je remercie tous les interviewés de s'être volontiers prêtés au jeu, parfois de manière très intime, et de m'avoir accordé leur temps et leur confiance. Je pense notamment à certaines femmes occidentales dont les témoignages, parfois la détresse, m'ont tout particulièrement touchée : Marike, Julie, Myrtille...

Merci aux « filles de bars » de Chiang Mai et de Bangkok, ainsi qu'aux masseuses de Suan Phlu soi 6, mon quartier à Bangkok, de m'avoir ouvert les portes de ces milieux.

Merci aux étudiants de l'alliance française de Kuala Lumpur et de Bangkok pour nos nombreuses conversations ouvertes et enrichissantes.

Terima kasih banyak banyak kawan melayu saya Azura, Reza, June et Diong pour leurs confidences, affection et soutien. Une pensée tout particulièrement à Diong pour son immense aide de médiatrice avec les organismes malaisiens et pour m'avoir mis en contact avec de nombreux couples.

Merci aussi à Léo pour son enthousiasme et son aide sur le terrain à Bangkok.

Je tiens à remercier pour finir tous les proches qui m'ont suivie durant la durée de la thèse ou ont partagé un petit bout de chemin avec moi.

Je remercie surtout mes parents d'avoir toujours cru en moi et de m'avoir permis par leur soutien inconditionnel d'en arriver là. Merci à mon père pour nos discussions et ses corrections. Merci à Mat pour ses relectures du dernier moment.

Merci aux amis qui m'ont supportée – dans toutes les acceptions du terme – je pense notamment à Mancha et son lit escamotable entre autres, à coach Tibo l'optimiste, à Fanny les bons tuyaux, à ma coloc Claire, et à Chichu qui m'a permis d'arriver à en parler et à en finir.

Table des matières

Introduction	8
<i>Conditions sur le terrain et place de la chercheuse</i>	11
Le positionnement identitaire de la chercheuse	14
Difficultés rencontrées	19
<i>Etat des lieux et originalité de la recherche</i>	20
<i>Hypothèses de départ et problématique</i>	24
<i>Terminologie : pouvoir et classes sociales</i>	27
<i>Présentation</i>	29
 PARTIE I : Contextes et contacts	 32
Chapitre 1 : Présentation du contexte des deux pays étudiés : Thaïlande et Malaisie	33
<i>Le contexte asiatique</i>	33
Statut et place de la femme dans ces sociétés	36
Des politiques assimilationniste et ségrégationniste	40
Les <i>Bumiputras</i> néo-colons ?	43
Le contexte religieux	47
<i>Les contacts entre Occidentaux et locaux</i>	49
Les <i>Rest and Recreation Camps</i>	51
Le tourisme	53
L'expatriation	56
Expatriation contractuelle et indépendante	59
L'espace de l'entre-deux	62
Expatriation, recreation identitaire et valorisation du capital bourgeoisien	70
Les mariages mixtes	76
Chapitre 2 : Transactions sexuelles et affectives	82
<i>Institutions du mariage ou de la prostitution : structures d'un même échange ?</i>	87
<i>Rejet de la catégorie, pluralité des échanges</i>	91
<i>Open-ended prostitution</i>	97
<i>Echanges economico-sexuels et economico-affectifs</i>	102
<i>Idéaux-types des conjoints et des relations</i>	107
Chapitre 3 : Crise occidentale des identités sexuées et modernité liquide	120
<i>La crise identitaire</i>	120
Identité masculine et appartenance sociale	122
La modernité liquide	126
<i>Le « compliqué » occidental opposé au « complexe » asiatique</i>	131
<i>Les Occidentales mutantes</i>	135
<i>Recherche de complémentarité et de hiérarchie ; rejet de l'égalité et de la compétition</i>	139
<i>Distinctions entre les contextes malaisien et thaïlandais</i>	146
<i>Et les femmes occidentales ?</i>	151
 PARTIE II : Désir de l'autre	 155
Chapitre 4 : Désir du genre, genre du désir	159
<i>Désir du genre : quête de « féminité », « traditionalisme » et « exotisme »</i>	160

« Féminité »	160
« Traditionalisme »	163
« Exotisme »	167
Infantilisation et objetisation des femmes locales	171
<i>Mail Order Bride</i>	174
<i>Genre du désir : femmes occidentales/hommes locaux, le désir de l'autre est-il sexué ?</i>	177
Chapitre 5 : Fantasma de la femme exotique et idéal de l'épouse « occidentalisée »	188
<i>Exotisation et érotisation du corps étranger</i>	192
L'opposition nature/culture et la transgression amoureuse et/ou sexuelle	206
L'ambivalence asiatique	208
<i>Les sociétés dites « traditionnelles » ou l'ambiguïté de l'individualisme</i>	211
<i>Idéal de l'épouse « occidentalisée »</i>	216
<i>Thaïlandaises et métisses : femmes de l'entre-deux</i>	221
<i>Statut de l'enfant et peur de la contamination culturelle</i>	223
La contamination culturelle	225
 PARTIE III : Le « calcul sauvage » ?	 231
Chapitre 6 : Sécurité économique versus liberté	234
<i>L'alliance avec un homme étranger comme symbole de pouvoir dans le monde austronésien</i>	235
<i>L'Occident : entre valorisation et dévalorisation</i>	239
<i>L'« occidentalisation » perçue par les femmes autochtones</i>	242
<i>Khun Chang Khun Phen</i>	245
<i>« Filles de bars » thaïlandaises et SPG malaisiennes</i>	248
<i>Walking ATM et Sugar daddy</i>	250
<i>Valorisation du capital bourdieusien</i>	250
<i>Hommes locaux/femmes occidentales : quel rapport au capital ?</i>	256
<i>Capital économique/capital culturel : identité sexuelle/identité sociale</i>	257
Chapitre 7 : Le principe du don comme lien matrimonial	260
<i>Le principe du don</i>	263
Le différé et le différent	265
La vérité « objective »	269
La dépendance	270
<i>Le don contemporain en Occident</i>	272
Durée et contrat	275
<i>Le don de parole</i>	276
<i>Le don du corps ou le calcul des filles hors du bar</i>	279
<i>La rupture de l'échange ou l'échec de la relation</i>	281
L'homme <i>kî-niao</i> , la femme « prostituée »	283
 Conclusion	 286
<i>Ambiguïtés et illusions dans la valorisation du capital</i>	289
<i>« Everything is possible » ou le problème des limites</i>	296
 Glossaire	 300
Annexes	303
<i>Annexe 1 : Tableaux des couples interviewés</i>	304

<i>Annexe 2 : Article journal malaisien : “Are Malaysian women being too demanding ?”</i>	321
<i>Annexe 3 : Illustration journal malaisien : "Top 10 rude Malaysian habits"</i>	323
<i>Annexe 4 : Profil des touristes visitant la Malaisie</i>	324
<i>Annexe 5 : Profil des touristes visitant la Thaïlande</i>	325
<i>Annexe 6 : Répartition population française expatriée en Thaïlande par tranches d'âge</i>	326
<i>Annexe 7 : Tableau recensant les mariages entre Malaisiens et étrangers à Penang</i>	327
<i>Annexe 8 : Article d'un journal malaisien</i>	328
Bibliographie	329

Introduction

« Ici c'est moi qu'on envie pour la richesse de mon mari. Chez vous c'est lui, pour la beauté et l'exotisme de sa femme. »

Cette réflexion d'une jeune Malaisienne récemment mariée à un Anglais, bien que pertinente et représentative de la perception de ces relations dans les divers pays concernés, mérite d'être questionnée et dépassée. L'homme blanc serait recherché pour son argent, la femme asiatique pour sa sensualité exotique. Mais quels désirs, quels besoins, quelles démarches se cachent réellement derrière cette acception première ? Que motive l'attrait pour l'autre étranger ?

Pour M. Foucault, désir et pouvoir seraient fortement liés. Où il y a désir, il y a rapport de pouvoir¹. Pour M. Sahlins, l'amour est un moyen privilégié d'accéder au pouvoir et à la fortune. Par amour, on gagne ou on perd honneur et dignité. Hommes et femmes jouent ainsi volontiers leur chance amoureuse². Pour P. Bourdieu, les désirs des acteurs sont politiquement socialisés : la socialisation différentielle permettant aux hommes de disposer du pouvoir, aux femmes d'y prétendre à travers eux³. Les remarques de ces différents auteurs mettent toutes l'accent, de façon complémentaire, sur les enjeux de pouvoir associés au désir, à la sexualité et aux rapports de genre. Ces enjeux de pouvoir prennent un relief particulier lorsqu'ils se combinent à ceux que portent en eux les rapports entre les classes et entre les sociétés dans le cadre des échanges amoureux mondialisés.

Avec le développement des moyens de transport, des échanges commerciaux, des nouvelles technologies de communication et la popularisation du tourisme, les interactions sexuelles et/ou amoureuses entre Occident et pays en développement deviennent de plus en plus nombreuses et banales. Que ce soit en Asie, en Europe de l'Est, en Amérique du sud ou en Afrique, par l'intermédiaire d'Internet, d'agences matrimoniales, du tourisme de masse ou du tourisme sexuel, de nombreux hommes occidentaux décident d'aller rechercher dans le lointain ce qu'ils ne trouvent plus dans le proche. Ma recherche aurait ainsi pu se dérouler sur un tout autre continent, dans n'importe quel pays en développement. Les rapports de genre, la

¹ M. Foucault, 2006, p. 108.

² M. Sahlins, 1989, p. 27.

³ P. Bourdieu, 2002, p. 112.

représentation de soi et de l'autre auraient été tout autres. Mais la structure demeure la même : à travers les hiérarchies de genre, de classe et de « race¹ », les acteurs occidentaux et orientaux tentent de revaloriser leur capital économique, culturel, social et symbolique. Afin de mettre en évidence que l'attrait de l'autre est ainsi socialement construit et empreint de pouvoirs et de dépendances, j'ai choisi comme « cas particulier du possible » (Bourdieu, 1994 : 16)² les relations amoureuses entre Occidentaux et locaux en Malaisie et en Thaïlande.

Comme l'affirmait P. Bourdieu, il est davantage facile d'observer et d'étudier ce qui nous est étranger, éloigné, extérieur. Refusant de percevoir la sociologie ou l'ethnologie comme une recherche de particularismes, de marques d'exotisme, il propose de découvrir l'invariant, la structure dans les différences³. P. Bourdieu et A. Jacquard évoquent tous deux la notion de laboratoire. Pour P. Bourdieu, l'expérience de laboratoire est l'utilisation d'une société exotique et étrangère – la société kabyle – dans le but d'objectiver les structures générales de l'inconscient androcentrique. Afin d'étudier la domination masculine, devenue difficile à analyser dans nos sociétés occidentales car incorporée à nos schèmes inconscients de perception et d'appréciation, P. Bourdieu préconisait cette stratégie pratique d'objectivation⁴. A. Jacquard considère quant à lui les couples mixtes comme un couple laboratoire au sein duquel tous les conflits et différences sont décuplés, davantage apparents que dans un couple où les conjoints sont de même nationalité, de même culture et de même condition sociale. C'est « l'événement étincelle qui fait apparaître les racismes les plus camouflés, les plus inconscients » (*in* Barbara, 1993 : 12). Mon terrain de recherche apporte donc ce double intérêt de l'éloigné et du grossissant. Les couples interculturels mettent en exergue les rapports de pouvoir et les techniques de valorisation du capital présents dans toute forme de relation intime. Ils permettent de faire ressortir certains problèmes sociaux modernes en Occident comme la crise des identités sexuées ou la *modernité liquide*⁵.

¹ Je choisis d'utiliser le terme de « race » car c'est celui qui est utilisé par les informateurs. Cette notion est très importante en Thaïlande et en Malaisie où elle est utilisée comme classification identitaire. Ce terme est bien évidemment extrêmement critiquable d'un point de vue ethnologique mais pertinent dans sa représentation du discours des acteurs et des sociétés asiatiques. Il est également utilisé dans bon nombre d'ouvrages scientifiques, notamment anglophones, pour décrire les rapports coloniaux et impérialistes.

² Un cas de figure parmi un univers fini de configurations possibles. Selon P. Bourdieu, on ne peut saisir la logique profonde du monde social qu'en s'immergeant dans la particularité d'une réalité empirique.

³ P. Bourdieu, 1994, pp. 15-29.

Celui-ci avait choisi de partir d'une étude des notions de masculin et féminin en Kabylie afin d'analyser d'une manière plus générale les principes toujours actuels de la domination masculine en France.

⁴ P. Bourdieu, 2002, p. 17.

⁵ Cf. chapitre 3.

Mes recherches ont débuté en Thaïlande. J'ai été intriguée, lors de mon premier séjour dans ce pays, par le nombre très important de couples mixtes et leur visibilité. Des couples de quelques jours, semaines ou mois, formés dans un contexte touristique et/ou prostitutionnel, exagéraient les marques d'affection et les « indices » d'une relation dans l'espace public – à travers des contacts physiques comme se donner la main, se toucher, se prendre dans les bras, s'embrasser... Il s'agit en effet d'attitudes peu courantes et souvent proscrites dans le pays¹. Quelques années plus tard j'ai eu l'opportunité d'aller enseigner le français dans le pays voisin, la Malaisie. Ceci m'a permis d'effectuer une comparaison en questionnant l'incidence de la culture, de l'histoire, de la religion et des classes sociales sur ces relations amoureuses.

Je m'attarderai plus particulièrement sur les échanges ambigus, souvent stigmatisés et assimilés à de la prostitution. Ces échanges mettent en scène des partenaires inégalement dotés socialement, économiquement. Ce sont les couples composés d'une femme thaïlandaise et d'un homme occidental qui incarnent le plus nettement ces inégalités et ces caractéristiques. Les autres schèmes relationnels me serviront davantage de comparaison afin de questionner l'incidence du sexe, de la classe sociale, de la nationalité et de l'appartenance culturelle sur le type de relations qui va s'instaurer entre les acteurs. Bien évidemment il existe des relations qui ne comportent pas entre les partenaires ce « différentiel d'âge et de classe », comme le nomme M. Foucault (2007 : 252). Mais cet *idéal-type* est particulièrement intéressant car il met en exergue les rapports de pouvoir.

J'ai choisi de m'intéresser uniquement aux relations se nouant entre Occidentaux et locaux en Malaisie et en Thaïlande, mettant de côté tous les couples partant s'établir en Occident. L'étude aurait été bien trop ambitieuse ; les *idéaux-types* et conditions de vie très différents. De plus, d'après une de ses études effectuée dans un *soi*² de Bangkok, E. Cohen affirmait que beaucoup de femmes thaïlandaises ayant visité ou vécu dans un pays occidental – la plupart du temps en tant que petites amies ou épouses de *Farangs*³ – retournaient en Thaïlande après une période relativement courte⁴.

¹ Bien que la nouvelle génération commence à modifier un peu ces normes comportementales en se donnant la main et acceptant les contacts physiques en public, il demeure perçu comme un manque de respect et une impudeur que de se comporter de la sorte dans l'espace public.

² Terme thaïlandais désignant une petite rue donnant sur une rue principale.

³ Terme thaïlandais désignant les étrangers blancs, occidentaux.

⁴ E. Cohen, 1996, p. 266.

Conditions sur le terrain et place de la chercheuse

Le territoire thaïlandais occupe la partie centrale de la Péninsule indochinoise. La capitale, Bangkok, située dans la région du Centre – la région la plus peuplée de Thaïlande – constitue mon premier terrain ethnographique. S'ajoute à ce terrain, une ville de plus petite taille située dans le nord du pays : Chiang Mai. La région du nord est la plus grande des quatre régions et proportionnellement la moins peuplée de Thaïlande. Chiang Mai est la plus grande ville de cette région.

Le territoire malaisien est quant à lui divisé en deux parties : un territoire continental ou péninsulaire, qui s'étend de la frontière avec la Thaïlande au nord jusqu'à Singapour au sud ; un territoire insulaire ensuite qui couvre tout le nord de l'île de Bornéo. Cette deuxième région, constituée des Etats du Sabah et du Sarawak, est davantage rurale, moins développée et la population y est moins dense que dans la région péninsulaire, région où mon terrain ethnologique est basé. Kuala Lumpur, située au centre de la côte ouest, est depuis 1896 la capitale des Etats malais ; elle est devenue celle de l'ensemble du pays au lendemain de l'indépendance. Cette ville a profité d'un essor économique et démographique fulgurant ces vingt dernières années. Au milieu du 19^e, siècle Kuala Lumpur était encore majoritairement de la jungle¹. Elle constitue, avec la ville de Penang², située au nord de la côte est, près de la frontière thaïlandaise, mon terrain ethnographique malaisien³.

Pour situer les quatre villes, notons que les deux capitales, Bangkok et Kuala Lumpur, comptent respectivement environ 8 250 000 et 1 600 000 habitants – 14 500 000 et 6 000 000 en comptabilisant l'aire urbaine. Les deux autres villes, Chiang Mai et Penang, dénombrent environ 1 700 000 et 1 600 000 habitants⁴. Si ces deux dernières villes comportent un nombre d'habitants équivalent, les deux capitales sont quant à elles très éloignées démographiquement.

Je souhaitais retrouver une certaine symétrie, une logique dans le choix des terrains de recherche et également ne pas me cantonner à une seule ville, ou quartier, afin de présenter une étude plus large de ces relations. C'est pourquoi j'ai choisi les deux capitales et deux villes relativement grandes et touristiques mais bénéficiant d'une représentation et de conditions de

¹ G. Lewis, 2006, p. 17.

² Je parlerai de Penang et non de Georgetown, puisque les interviews ne se sont pas uniquement déroulées dans la ville de Georgetown mais dans l'île urbanisée de Penang que les Malaisiens désignent de la sorte.

³ Cf. carte d'Asie du Sud-Est situant les quatre villes terrains, p. 31.

⁴ Estimations datant de l'année 2010 pour Kuala Lumpur, Bangkok et Chiang Mai, et de l'année 2011 pour Penang.

Sources : http://penanginstitute.org/v3/files/quarterly_penang_statistics/2011/Q1_Jan-March_2011.pdf

www.statistiques-mondiales.com/malaisie.htm

www.citypopulation.de/php/thailand-admin.php

vie plus libres, plus faciles que dans les capitales. Ce choix me permet de comparer une population occidentale d'expatriés *indépendants* majoritaires à Chiang Mai, et d'expatriés *contractuels*¹ sur Bangkok. Je pensais retrouver le même schéma en Malaisie mais, même si la vie dans une petite ville comme Penang est plus calme, avec davantage de libertés que dans la capitale, la population expatriée reste cependant similaire à celle de Kuala Lumpur, composée en grande majorité de *contractuels*².

Cette recherche est basée sur des entretiens longs effectués avec 69 couples mixtes, mais également sur des entretiens plus courts ou informels avec d'autres couples mixtes, ainsi qu'avec des personnes occasionnellement engagées dans ce type de relations ou intéressées par ces liaisons ou faisant partie de l'entourage des couples. J'ai privilégié les interviews semi-dirigées, relativement longues – 45 minutes à une heure 30 en moyenne. Mais beaucoup d'informations complémentaires m'ont été apportées lors de discussions informelles avec ces couples et leur entourage, avec les étudiants à qui j'enseignais le français, avec mes amis, mes voisins et voisines, ou les masseuses et « filles de bars » de mon quartier.

	Thaïlande		Malaisie	
	Bangkok	Chiang Mai	Kuala Lumpur	Penang
Nombre de couples femme locale/ homme occidental	14	13	17	9
Nombre de couples femme occidentale/ homme local	6	2	1	5
Nombre de couples homme local/ homme occidental	2	0	0	0
Nombre total de couples	22	15	18	14

Tableau représentant la disposition des couples interviewés selon, d'un côté leur lieu de résidence, de l'autre le sexe et la nationalité des conjoints.

¹ Je préciserai la définition de ces termes dans le chapitre 1.

² Cette constatation peut s'expliquer par le fait que les structures festives et récréatives sont bien moins présentes et apparentes en Malaisie qu'en Thaïlande. Les mariages mixtes y sont moins fréquents et davantage contrôlés et l'Islam déclaré religion d'Etat. Le niveau économique du pays est plus fort que celui du pays voisin ; les séjours touristiques de plus courte durée. Les expatriés viendront donc y travailler principalement envoyés par, et encadrés dans, des grandes entreprises.

J'ai choisi d'avoir recours à des outils méthodologiques variés. Inscrivant tout d'abord mes recherches dans une approche sociologique du tourisme et des couples mixtes, j'ai fait appel aux organisations gouvernementales locales et aux ambassades afin d'obtenir quelques chiffres sur le tourisme mais n'ai rien pu obtenir de signifiant sur les mariages mixtes. J'ai ensuite centré mon étude sur le profil sociologique des conjoints, tentant d'organiser les informations en tableaux¹, afin d'observer des variables et établir des *idéaux-types*. En parallèle, j'ai essayé de développer une approche davantage ethnologique de ces comportements amoureux. J'ai alors observé les interrelations entre locaux et Occidentaux dans des endroits touristiques, dans le milieu de la nuit, ainsi qu'à leur domicile, dans leur intimité. Certains couples possédant une *guest house*² ou un restaurant avec habitation mitoyenne, d'autres m'ayant chaleureusement invitée à résider chez eux pendant quelques jours où à leur rendre visite pour les interviews, j'ai eu l'occasion de partager un peu de leur quotidien, de leur intérieur et de leur intimité et de comparer mes observations avec les informations recueillies lors des interviews.

Beaucoup des couples mixtes interrogés sont composés d'un conjoint de nationalité française. J'avais d'abord choisi de cibler mes recherches sur cette nationalité européenne particulière, redoutant que le groupe des « expatriés occidentaux » soit bien trop général, vague et comporte des différences notables en son sein. Puis j'ai été amenée à m'entretenir avec d'autres Occidentaux – Européens, Américains ou Australiens – à titre comparatif. Bien que les cultures de ces expatriés soient extrêmement hétérogènes, j'observais toujours les mêmes schèmes relationnels ainsi que, de la part des locaux, une même représentation de cet autre étranger. Que les acteurs soient Français, Allemands, Anglais, Espagnols, Suisses, Australiens, Américains... il n'a été pertinent à aucun moment de mon étude de distinguer leurs nationalités et leurs cultures. Aussi ai-je décidé de parler indifféremment d'Occidentaux. J'utiliserai donc des termes tels qu'Occidental, Blanc, *Farang* ou *Masale*³. Cette dénomination des étrangers, issus de pays et de cultures très différents, peut être critiquable. On peut ainsi reprocher l'aspect généralisant et réducteur de cette approche. Comme l'explique E. W. Said, cette généralité « masque d'un flou inacceptable l'intéressante hétérogénéité des cultures occidentales »⁴. Cependant, ces rapports entre Occident et Orient offrent des schèmes structurels suffisamment similaires et récurrents entre les divers pays occidentaux pour être généralisés. De plus, tous ces

¹ Cf. tableaux des couples interviewés, annexe 1 p. 304.

² Type de logement bon marché, composé de plusieurs chambres ou bungalows individuels. Souvent le propriétaire et sa famille résident en son sein.

³ *Farang* et *Masale* désignant les étrangers occidentaux, respectivement en Thaïlande et en Malaisie.

⁴ E. W. Said, 2008, p. 240.

termes sont utilisés par les acteurs locaux, et repris par les étrangers, comme des synonymes ne présentant aucune connotation ou stigmatisation différente. En effet, les locaux considèrent et désignent leur conjoint étranger comme un « Blanc », un « Occidental », et non pas selon son appartenance nationale. C'est la « race » de l'autre qui est mise en avant, sans distinctions culturelles et nationales. Ces catégories occidental/local sont au contraire intéressantes à analyser car elles entrent dans un système d'identification binaire distinguant « eux » et « nous ». Comme l'explique E. W. Said, on ne peut échapper aux divisions Est/Ouest, Nord/Sud, riches/pauvres, Blancs/hommes de couleur. On ne peut les ignorer. « L'orientalisme d'aujourd'hui nous apprend beaucoup sur la malhonnêteté intellectuelle qui consiste à les dissimuler, ce qui ne fait qu'accentuer ces divisions et les rendre à la fois haineuses et permanentes » (Said, 1997 : 352-353). Utiliser ces catégories permet ainsi de mettre en lumière et d'analyser des stéréotypes entrant dans le désir de l'autre et dans les rapports de pouvoir et de capital entre les conjoints étrangers.

Le positionnement identitaire de la chercheuse

Ma position de chercheuse femme et française sur les terrains thaïlandais et malaisien, est à prendre en considération. Comme dans toute étude en sciences sociales, le statut du chercheur, son positionnement identitaire, joue un rôle important non seulement dans sa propre appréhension du monde social, mais également dans la représentation que se font de lui les acteurs et dans sa relation avec eux, ainsi qu'au sein des interactions qu'il tente d'analyser. Je suis sans doute, par mon statut de femme, plus sensible à la domination masculine et à la violence symbolique qui en découle. Comme l'expliquait F. Héritier, la disciple de Cl. Lévi-Strauss, de par son sexe et son époque ce dernier n'a pas perçu et ne s'est pas intéressé à la valence différentielle des sexes et à la domination masculine qui « allaient de soi » lorsqu'il travaillait sur la parenté. Il a fallu que F. Héritier se penche sur ces mêmes thématiques pour montrer que, pour que les lois érigeant les trois piliers fondateurs de toute société soient applicables, il fallait que sur le plan cognitif il existe cette valence qui donne aux hommes le droit de disposer de leurs filles et de leurs femmes¹. Ce sont ainsi en grande majorité des

¹ Conférence de F. Héritier, organisée par l'IEC, 14 mars 2009, Jardin des plantes, Paris.
F. Héritier, 2002, pp. 17-18.

femmes qui s'intéressent aux thématiques du couple, de la famille, du mariage ou de la sexualité.

J'ai fait le choix de ne pas entrer dans des considérations et revendications féministes qui risqueraient de compromettre la scientificité de l'étude, même si beaucoup d'auteurs féministes m'ont été d'une grande aide pour traiter ce sujet. P. Bourdieu a subi de vives critiques de la part des féministes et des chercheurs travaillant sur le genre lors de la publication de son œuvre « la domination masculine » en 2002. Principalement car il s'est intéressé aux rapports de sexes sans se référer aux études féministes qui avaient pu être faites sur ce sujet. Bien que certaines critiques puissent être recevables, son approche se voulait non engagée, ce qui n'est pas le cas de beaucoup des travaux qu'on lui a reproché de ne pas utiliser. Je partage avec ce sociologue l'idée qu'une recherche scientifique a du poids, est valable, si elle n'est pas engagée, ou du moins si elle n'apparaît pas comme telle.

Les travaux de F. Héritier sont souvent utilisés afin de servir des idéologies féministes. Or cette dernière s'est toujours défendue de toute référence féministe¹. Etant sur mon terrain, j'ai présenté en quelques mots mon projet de thèse au directeur d'un centre de recherche français à Bangkok. Ce dernier m'a ri immédiatement au nez et m'a dit d'une manière moqueuse et dénigrante : « Ah encore une féministe ! » avant d'ajouter : « Vous devez bien être jalouse que tous ces français vous préfèrent des petites Thaïlandaises ! ». Réflexion venant, je le rappelle, d'un chercheur en sciences sociales. Et il ne fut pas le seul à réagir de la sorte. Pourquoi une femme s'intéressant à ce genre de sujet serait facilement classée féministe alors qu'un homme travaillant sur le même type de sujet ne subirait certainement pas le même *a priori* ? Il est vrai que peu d'hommes s'intéressent encore au thème du genre mais pourquoi un homme ne serait pas taxé de masculiniste alors qu'une femme est très facilement jugée féministe, et ses capacités de théorisation mises en doute ?

Les relations que j'ai pu établir avec les conjoints locaux et occidentaux sont révélatrices des représentations qu'ils se font de l'autre et d'eux-mêmes. Cette relation particulière entre la chercheuse – femme et occidentale – et les personnes étudiées aurait pu à elle seule, si j'en avais pris conscience dès les premiers contacts, me diriger sur les points principaux de ma recherche qui ne me sont apparus qu'après bon nombre d'entretiens. Selon la représentation qu'ils se font de l'autre occidental, leur relation avec lui et l'identité personnelle

¹ Conférence de F. Héritier, *op. cit.*

qu'ils choisissent de lui présenter, les acteurs sociaux m'ont ainsi catégorisée soit en fonction de mon genre, soit en fonction de ma nationalité et ma culture.

Pour les hommes occidentaux en Thaïlande, je représente la femme française émancipée qu'ils dénigrent. Lors de nos premiers échanges, ils semblent éprouver un certain plaisir à critiquer voire insulter les femmes occidentales et à me mettre mal à l'aise, voire à m'agresser verbalement. Ils se trouvent dans un contexte où ils se sentent valorisés à travers leur statut économique et social et leur masculinité – comme nous l'analyserons à diverses reprises dans le développement de la thèse. De jolies jeunes filles locales se jettent à leur cou et à leurs pieds, alors « pourquoi s'emmerder avec une Occidentale » ? Bon nombre d'entre eux semblent vouloir se venger de discours et de situations qu'ils jugent « féministes » qu'ils ont pu subir en Occident. L'image première qu'ils ont de moi leur sert ainsi de défouloir et crée un fossé entre la chercheuse et les acteurs. Ils se considèrent davantage ouverts, connaisseur du pays et intégrés que moi. Ils s'affirment souvent comme les dépositaires d'un savoir sur la culture et l'histoire locales. Certains écrivent des livres, tiennent des blogs ou font des conférences sur le thème de la Thaïlande, souvent sur les relations avec les femmes locales. Ces contributions correspondent au discours de nombreux expatriés en Thaïlande et s'inscrivent dans ce que je nommerai l'effet de *l'espace de l'entre-deux*¹. Les Occidentaux ont ainsi tendance à évoluer dans ce pays à l'intérieur d'une bulle, qu'elle soit touristique ou d'expatriation, qui n'est ni représentative de la réalité du local, ni dirigée par des valeurs et des codes moraux inculqués par leur culture d'origine. Ils se replient et se rassurent ainsi fréquemment dans cette communauté d'expatriés et colportent bon nombre de représentations erronées et fantasmées sur les autochtones.

Avec le temps, refusant d'entrer dans ces rapports de pouvoir et n'affichant pas de jugements de valeur, mon rapport avec les hommes expatriés en Thaïlande s'est adouci. En réalité, c'est en me positionnant, ou me laissant positionner, comme « inférieure » à eux qu'ils m'ont acceptée et se sont confiés. Mon jeune âge et mon sexe m'ont finalement permis de me positionner comme inférieure, comme apprenante face à eux. C'est en acceptant, en me replaçant dans l'« ordre traditionnel » des rapports de sexe, que j'ai pu m'intégrer et questionner ces rapports de pouvoir. J'ai, dans un premier temps, débuté les discussions avec des considérations générales sur la Thaïlande, les Thaïlandaises et les relations sexuelles et amoureuses. Le nombre considérable de couples mixtes et le désir avéré de se trouver une petite copine thaïlandaise ou d'avoir des expériences sexuelles dans le pays permettaient de ne

¹ Cf. chapitre 1.

pas directement entrer dans l'intime, mais de parler d'un autre, de généralités et de légendes urbaines.

J'ai pu établir des relations plus solides avec certains d'entre eux qui, une fois mis de côté mon statut de femme occidentale, appréciaient la « connivence » et la proximité culturelle d'une personne occidentale. Cette « connivence culturelle » desservait par contre la relation que je tentais de lier avec leur compagne thaïlandaise. En effet, si j'arrivais à établir des relations intimes, de confidente, avec des femmes thaïlandaises dont je ne connaissais pas le conjoint, ou qui n'en avaient pas à ce moment-là, cette relation était quasiment impossible avec les femmes thaïlandaises dont je connaissais le conjoint. Si, avec les premières, mon identité sexuelle prenait le dessus et permettait un certain rapprochement, avec les secondes, c'était mon identité nationale et culturelle qui était prépondérante. Elles n'aimaient ainsi pas se confier à moi, me percevant comme une traître, ou du moins appartenant clairement au camp de leur compagnon, au camp des Occidentaux.

En Malaisie, par contre, mon identité sexuelle primait sur mon identité culturelle. Les femmes me percevaient comme leur égale et se confiaient très facilement à moi. Mais les entretiens avec les hommes occidentaux étaient plus concis. Contrairement à la Thaïlande, je rentrais en contact avec les couples principalement par l'intermédiaire de la femme locale. La mise en relation s'effectuait par les Malaisiennes qui, suite à notre entretien, me faisaient entrer en contact avec une de leurs amies ou connaissances.

Quant aux femmes occidentales, que ce soit en Malaisie ou en Thaïlande, elles appréciaient généralement ma compagnie et se livraient de manière très intime. Celles établies en Thaïlande, et surtout à Chiang Mai, déplorent souvent la difficulté qu'elles ont de lier des amitiés aussi bien avec les locaux qu'avec les expatriés, et se sentent souvent seules. Elles se disent souvent rejetées ou volontairement en dehors de la communauté des expatriés.

Il est important de nuancer ces schèmes relationnels en prenant en considération le degré d'éducation et l'appartenance sociale des femmes locales. En effet, comme nous le verrons dans le chapitre 1, les femmes thaïlandaises appartiennent en grande majorité à un milieu social défavorisé. Elles ont généralement arrêté l'école à 14 ans, n'ont jamais voyagé en Occident et ne parlent pas, ou seulement de manière très basique, une langue occidentale. Les Malaisiennes sont principalement issues de classes moyenne ou favorisée. Elles ont séjourné en Occident et maîtrisent bien l'anglais. Il m'a donc été plus aisé de communiquer avec ces dernières. De plus, j'ai effectué un terrain long d'un an et demi en Malaisie, puis un terrain court d'un mois. Alors qu'en Thaïlande, mon terrain long a duré seulement six mois, auquel se sont additionnés de nombreux terrains courts d'un à deux mois. Je maîtrise également mieux le

malais que le thaï. Mais la grande majorité des entretiens s'effectuait en anglais avec les Malaisiennes, de manière très simple, naturelle et fluide. Par contre, la communication avec les Thaïlandaises était plus difficile. Mon niveau de thaï basique ne me permettait pas de rebondir systématiquement sur leurs réponses, que j'enregistrais et comprenais souvent en les réécoutant à tête reposée. Les entretiens s'effectuaient souvent à l'aide de trois langues – thaï, anglais et français. La barrière de la langue a ainsi sans doute joué un rôle dans la construction dissymétrique des liens selon le pays.

La perception que les acteurs se faisaient de mes recherches était très différente selon le contexte. A Chiang Mai, les hommes occidentaux que j'ai interviewés manifestaient généralement de l'enthousiasme. Ils trouvaient mon sujet intéressant et n'étaient pas étonnés de mon approche et de mes questionnements. Alors que ces hommes vivant à Chiang Mai avaient dans la majorité des cas rencontré leur conjointe dans un milieu prostitutionnel ou touristique – c'est-à-dire dans des bars, salons de massage ou autre lieux mêlant tourisme et commerce sexuel – et qu'ils entretenaient parfois des relations relativement ambiguës, ils comprenaient et valorisaient mes recherches. Ainsi j'entendais souvent dire : « C'est bien, il faut parler des couples mixtes », « il faut casser l'image de la prostitution », « les femmes thaïlandaises sont pas toutes des putes »... S'ajoutait à l'intérêt qu'ils portaient à ma recherche un besoin de fréquenter quelques temps une française, de retrouver des valeurs, façons de parler et de penser qui leur étaient familières, mais également un fort besoin de parler d'eux-mêmes et de se valoriser.

A Bangkok, les hommes occidentaux étaient plus méfiants. Je travaillais avec certains d'entre eux à l'alliance française ou à l'ambassade. Me considérant comme une collègue de travail ils protégeaient leur vie privée. Il était plus difficile d'aborder des questions intimes. Mais les autres Occidentaux que j'ai pu interviewer, que je ne connaissais pourtant pas, se comportaient souvent également de la sorte. Cela peut peut-être s'expliquer en partie par le fait qu'ils sont moins isolés socialement qu'à Chiang Mai¹, et qu'ils ressentent ainsi moins le besoin de se livrer.

En Malaisie, les conjoints – majoritairement les Occidentaux – ne comprenaient généralement pas l'intérêt de mes recherches. Pour la plupart d'entre eux mes questions n'avaient pas grand intérêt. Ils considéraient leur couple comme un couple « normal », ne présentant guère de différences, à part quelques difficultés et incompréhensions culturelles,

¹ Ils ont davantage de possibilités de socialiser à travers le travail, les couples mixtes et le plus grand nombre d'expatriés.

d'avec un couple d'Occidentaux. Certaines femmes locales voyaient en moi une « spécialiste » des couples interculturels et aimaient me parler plus intimement, me demander des conseils, connaître les *idéaux-types* de ces couples, savoir quelles pouvaient être les causes de rupture, savoir si ces relations pouvaient fonctionner et durer...

Difficultés rencontrées

Avant de débiter le terrain, je redoutais une certaine pudeur, voire un refus de se livrer de la part des interviewés face à des questions abordant l'intime, les sentiments et la vie de couple, parfois la question de la prostitution. Mais, une fois arrivée sur le terrain, je me rendis rapidement compte que les personnes engagées dans ces relations – surtout les Occidentaux – éprouvaient fréquemment un certain plaisir à communiquer leurs expériences, leurs difficultés avec quelqu'un de leur « culture », parlant parfois leur langue, ou quelqu'un qui simplement les écoutait.

Certains éprouvaient une grande fierté d'être interviewés et jouaient avec cette notion de recreation identitaire que l'on retrouve souvent chez les expatriés, notamment en Thaïlande¹. Ils pouvaient ainsi romancer leur vie, leur passé, leur rencontre. Je me retrouvais par contre confrontée au problème de la véracité des informations. Les Occidentaux souhaitant parfois se vanter de leur réussite à l'étranger et s'inventer un passé, un statut ; les locaux cherchant à coller à une image qu'ils considèrent valorisante pour l'Occident. Ces derniers accentuent ainsi soit leur pauvreté, leurs difficultés, souvent la dureté des hommes locaux comme c'est le cas en Thaïlande. En Malaisie, ils tendront à s'« occidentaliser », à se montrer « développés » économiquement et intellectuellement.

Pour palier ce problème j'ai souvent eu la possibilité de croiser les informations et de suivre l'évolution de certains couples sur six années. Mon terrain se déroulant au sein d'une communauté d'expatriés, souvent français ou francophones, les personnes interviewées me donnaient un nouveau contact et ainsi de suite. Beaucoup d'entre eux se connaissaient et aimaient évoquer ou critiquer la relation de couple des autres. Ma recherche ayant débuté en Thaïlande en 2005, j'ai eu l'occasion de revoir quelques-uns des couples. En l'espace de ces quelques années, certains conjoints se sont séparés et offrent un regard davantage critique et négatif sur leur relation passée. D'autres ont vu les premiers mois ou années idylliques se

¹ Cf. chapitre 1.

transformer en périodes beaucoup plus difficiles et apprécient de pouvoir les évoquer avec une personne extérieure à leur couple, mais proche de leur culture occidentale. Les derniers, qui sont toujours ensemble, ont eu le temps d'établir une relation de confiance avec moi et se confient davantage.

Une autre difficulté, à laquelle je ne m'attendais pas, fut celle de collecter des statistiques officielles sur les couples et les mariages mixtes. Je me rendis à plusieurs reprises dans divers ambassades et consulats de pays occidentaux, en vain. Ceux-ci ne voulaient pas divulguer de renseignements jugés personnels et secrets sur leurs ressortissants. Après toutes mes démarches, sur plusieurs années, je n'eus droit qu'aux informations figurant sur leurs sites Internet et à quelques chiffres vagues divulgués lors de discussions informelles avec des consuls. La consule de l'ambassade française de Bangkok fut la seule à bien vouloir me donner une explication à ce refus : les statistiques et chiffres peuvent être détournés et appuyer des arguments qui desserviraient l'ambassade. C'est pourquoi elle refuse que les chiffres de l'ambassade soient utilisés comme source dans une étude dont elle ne connaît pas les aboutissants. Les organismes nationaux malaisiens et thaïlandais¹ se sont par contre montrés bien plus coopérants. Ils m'ont ainsi permis d'avoir accès à certaines données concernant le nombre et l'origine des expatriés résidant dans le pays, ainsi que des touristes. Concernant les mariages mixtes, je n'ai pu avoir accès qu'à quelques chiffres venant de Penang uniquement. Pour les autres villes, les bureaux ne me refusaient pas l'accès à ces données, mais ne disposaient seulement pas de ces renseignements.

Etat des lieux et originalité de la recherche

« Les jeunes femmes asiatiques appelées aussi « perles d'Asie » sont connues pour leur beauté, leur fidélité, leur sincérité et ont généralement des aptitudes pour parler le Français ou l'Anglais. Ces femmes asiatiques, séparées par la distance mais tellement proches par leurs affinités et leur aspiration au bonheur, sont animées d'une volonté exceptionnelle d'aimer et de former un couple heureux : la famille représente pour elles leur vision du bonheur. »

¹ Bureaux de l'Immigration, Suan Phlu, Bangkok, Thaïlande.
Bureau gouvernemental des statistiques malaisiennes, PWTC, Kuala Lumpur, Malaisie.
Bureau national des registrations, Jabatan Pendaftaran Negara (JPN), Penang et Kuala Lumpur, Malaisie.

« La mentalité des femmes asiatiques est entièrement différente de celles de l'Occident. Dans la mentalité thaïlandaise, mais aussi asiatique en général, l'harmonie et la cohésion familiale et sociale jouent un rôle important. Si vous rêvez d'une famille harmonieuse, d'avoir une femme qui vous soutiendra dans toutes les circonstances, pour que vous et vos enfants soient sa raison de vivre, alors n'hésitez pas, la femme asiatique sera votre femme idéale. »¹

Ce type de description de « La femme asiatique » est extrêmement répandu, que ce soit parmi les voyageurs, les agences de rencontre en ligne ou encore dans les productions littéraires, cinématographiques ou les médias. Tous dépeignent des femmes sensuelles, soumises, aux valeurs « traditionnelles ». Mais d'où proviennent ces représentations ? Quels sont les effets de ces images sur le désir et les attentes des hommes occidentaux ?

On entend de plus en plus souvent parler dans les médias du tourisme sexuel ayant cours dans de nombreux pays en développement. Je pense notamment à une émission de la chaîne M6, « Enquête exclusive », qui nommait le tourisme sexuel comme « baiseness » : néologisme mêlant les termes « baise » et « business » et désignant les relations sexuelles et/ou amoureuses entre des femmes occidentales souvent d'un certain âge et de jeunes hommes locaux au Maghreb. L'échange consistait souvent en des rapports sexuels et affectifs contre un soutien financier et l'obtention d'un droit de séjour dans un pays développé². De nombreuses autres émissions évoquent ainsi le tourisme sexuel ayant cours principalement avec des hommes occidentaux en Asie, et des femmes occidentales en Afrique. Ce sujet s'est ainsi popularisé, médiatisé mais il demeure fort mal connu et étudié scientifiquement.

Cette recherche se situe à la jonction de divers domaines d'étude : le genre, le couple, le tourisme et l'expatriation, ainsi que le pouvoir. La sociologie de la famille et celle du couple ont connu un fort développement depuis une vingtaine d'années. La remarque avait été faite, dans les années 1990, que peu de chercheurs se définissent cependant comme étant spécialistes de la famille. La plupart d'entre eux intervenant dans ce champ en lien avec un autre domaine. J. C. Kaufmann effectue la même constatation pour le couple, expliquant que si peu de sociologues se positionnent comme sociologues du couple, de nombreuses recherches ont été effectuées sur ce sujet et on permis d'apporter de nouveaux éléments sur le fonctionnement conjugal ces dernières années³. Le couple est devenu une question beaucoup plus sensible à

¹ Extrait d'une agence de rencontre en ligne, « french-asia », spécialisée dans la recherche de femmes asiatiques.

Source : <http://www.french-asia.com/Menu/conseil.htm>

² Source : « Zapping », Canal +, 20/01/11, extrait de l'émission « Enquête exclusive », M6.

³ J. C. Kaufmann, 1993, p. 3.

partir des années 1990, lorsque ses structures ont été profondément bouleversées. Quant aux études sur les couples mixtes, elles ont tendance à mettre l'accent sur le « choc des cultures », sur les différences culturelles entre les conjoints, qui posent problème et sont souvent une des raisons principales de l'échec de ces unions. Je propose d'étudier cette thématique des différences culturelles sous un autre angle. Intéressons-nous aux différences culturelles à travers le rejet de la part de l'acteur de sa situation, de son statut au sein de sa propre culture, et la recherche dans la culture de l'autre de spécificités permettant aux acteurs d'accéder à autre chose : de valoriser leur capital économique, culturel ou symbolique, de retrouver un certain « traditionalisme », un ordre, une hiérarchie dans les relations entre les sexes. Observer cet échange, cette appropriation de certains facteurs culturels, permet de comprendre les malaises, les difficultés pouvant exister dans chacune de ces sociétés. Il ne s'agit donc plus de percevoir la culture comme fixe, incarnée sans dissonances par l'individu, mais de percevoir les rapports ambigus que les acteurs entretiennent avec celle-ci.

Les études sur la prostitution adoptent souvent un ton critique et engagé. Si, en Occident, les études commencent à s'intéresser aux clients de la prostitution, cet angle de recherche est extrêmement rare pour celles effectuées en Asie du sud-est. Les études vont fréquemment se centrer sur les jeunes filles locales et leur provenance sociale et économique défavorisée. Je propose au contraire de délaisser la notion de prostitution afin de pouvoir étudier les diverses formes de relations pouvant s'instaurer entre locaux et Occidentaux sans catégoriser et juger certaines pratiques. Nous serons ainsi davantage à même de comprendre les mécanismes de la recherche de l'autre et de la valorisation de son capital personnel. Pendant longtemps, les sciences sociales ont distingué la sexualité « commerciale » de la sexualité « ordinaire ». Cette dernière étant présumée exempte des considérations matérielles impliquées par la première. Les théories ethnologiques et sociologiques ont eu tendance à laisser de côté l'analyse des logiques sociales de la sexualité, dont la fonction centrale demeurerait implicite. Depuis quelques années la sexualité est placée au centre de la théorie de l'échange. Progressivement, la dimension « matérielle » de la sexualité a été mise au jour, comme celle des liens familiaux¹.

Si les « Gender studies » sont extrêmement développées aux Etats-Unis depuis les années 1970, elles ne sont apparues en France que récemment. Quelques auteurs français comme M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J. Lacan ou J. F. Lyotard ont pu inspirer certains auteurs américains comme J. Butler, mais, en reprenant les termes d'E. Fassin, il existe un

¹ Cf. notamment les travaux de G. Rubin ou P. Tabet.

malentendu franco-américain qui pourrait s'expliquer par une double « différence »¹ : le retard français dans la réception de *Gender Trouble* redoublant le décalage dans la réception américaine de la pensée française². Ces « Gender studies » nous seront également d'une grande aide dans la mise en lumière des hiérarchies de genre.

Si les études sur la prostitution et les couples mixtes sont relativement développées en sciences sociales, les ambiguïtés, les frontières floues entre ces deux domaines d'étude sont souvent mises de côté. En débutant mes recherches de terrain, j'ai rapidement compris pourquoi : on s'intéresse à quelque chose de difficilement catégorisable et de tabou. On ne peut pas parler de prostitution, du moins pas dans son acception occidentale. Ce type de recherche est difficile et risqué car il touche à l'affect, aux sentiments – interactions sociales on ne peut plus impalpables, inquantifiables et inqualifiables –, mais également aux zones floues, aux interactions ambiguës, aux limites qui posent problème, notamment entre ce que l'on désigne comme « prostitution » et relation de couple, et de ce fait aux limites morales culturellement construites. Or, comme l'explique P. Bourdieu, « une recherche sérieuse conduit à réunir ce que le vulgaire sépare ou à distinguer ce que le vulgaire confond » (1983 : 29). De plus, les informations collectées, les observations sont la plupart du temps de l'ordre de l'abstrait, du sentiment ou du ressenti. Mais, comme le rappelle Cl. Lévi-Strauss, « le savoir théorique n'est pas incompatible avec le sentiment. (...) Les rapports concrets entre l'homme et les êtres vivants colorent parfois de leurs nuances affectives (...) l'univers entier de la connaissance scientifique » (2004 : 54). Mais si l'on s'intéresse alors aux relations amoureuses dans leur ensemble, on se rend vite compte que bon nombre de constatations pourraient être faites dans un tout autre contexte et dans n'importe quel pays. Où est donc l'intérêt de ma recherche si l'on peut observer ces mêmes ambiguïtés dans les relations amoureuses sur n'importe quel autre continent et même juste à côté de nous, dans notre propre pays ? Bon nombre de mariages en France, encore de nos jours, sont motivés par des intérêts bien similaires à ceux que je m'apprête à étudier. De nombreuses femmes rechercheront ainsi un bon parti, une sécurité économique, en échange de leurs charmes. Là est justement l'intérêt de ma recherche. En effet, bon nombre de pratiques culturelles sont soit universelles, soit présentes dans de nombreuses sociétés, se manifestant de manières diverses. Est-ce pour autant une raison de ne pas les étudier ?

¹ Il emprunte le terme à J. Derrida.

² E. Fassin, préface à J. Butler, 2005, p. 6.

L'intérêt de ce sujet de recherche est d'utiliser les relations amoureuses occidentalo-locales en Malaisie et en Thaïlande comme toile de fond afin d'étudier diverses thématiques fondamentales mises en relief dans ces échanges mondialisés :

- Les représentations de l'autre, issues de l'histoire de nos sociétés et notamment de la colonisation, appuyant les hiérarchies raciales.
- Les notions de masculin et de féminin en Occident et en Asie qui nous éclaireront sur la crise des identités sexuées présente en Occident et sur les hiérarchies de genre.
- La mondialisation, le développement des moyens de communication et de transport, l'expatriation et les modifications des rapports au proche et à l'éloigné qu'ils engendrent, favorisant à la fois la remise en question des classes sociales mais également le durcissement des hiérarchies sociales.

Toutes ces thématiques se rejoignant pour questionner et analyser les notions de pouvoir et de dépendance.

Hypothèses de départ et problématique

J'ai dirigé, dans un premier temps, mon questionnement sur les démarches et les attentes des Occidentaux. J'ai fait ce choix après avoir constaté que bon nombre d'études sur la prostitution, ou sur les relations vénales entre Occidentaux et locaux, s'intéressaient principalement à la situation des femmes thaïlandaises. Ces recherches évoquent ainsi la situation économique et sociale précaire de jeunes filles provenant généralement des campagnes pauvres de l'Isan – nord-est de la Thaïlande – et leur arrivée dans les bars et les institutions prostitutionnelles de Bangkok ou de Pattaya. Mais rares sont les études qui s'intéressent aux hommes occidentaux, tout comme sont rares les recherches sur les clients de la prostitution¹. Puis, suite à de nombreux entretiens avec des hommes occidentaux, il m'a paru intéressant d'approfondir la notion de genre en questionnant les contextes culturels européens et asiatiques. Derrière ces hiérarchies de genre se cachaient également des hiérarchies de « race » et de classe, que j'ai finalement abordées afin de comprendre les rapports de pouvoir et de dépendance s'instaurant entre les conjoints. Je suis ainsi partie des individus et de leurs

¹ Mis à part notamment les recherches d'E. Cohen.

subjectivités, pour aboutir à une analyse structurelle de ces rapports sociaux et de leurs conditions de reproduction.

Selon P. Bourdieu, les pratiques et les représentations des agents sont déterminées par des structures objectives, indépendantes de leur conscience ou de leur volonté. Ces déterminations ne sont cependant pas absolues puisque les acteurs bénéficient d'une certaine marge de manœuvre. Mais leur degré de liberté est faible : les dispositions des agents, la façon dont ils appréhendent le monde social étant pour l'essentiel le produit de l'intériorisation des structures du monde social¹. En considérant les acteurs sociaux d'un point de vue bourdieusien, les relations romantico-économiques qui peuvent s'établir entre eux doivent ainsi être perçues et étudiées en relation avec le monde social qui les entoure. Les actions des agents sont déterminées par le contexte social à trois niveaux : à l'échelle des classes sociales, mais également à l'échelle nationale et internationale. Au niveau des classes sociales, les actions des agents sont conditionnées par leur situation économique et sociale. Les relations de couple qu'ils vont valoriser, le partenaire qu'ils vont rechercher, dépendront ainsi de leur position sociale et économique. A l'échelle nationale, les actions des agents sont influencées par la société, la culture et la religion dans lesquelles ils évoluent. D'un point de vue international, leurs actions sont influencées par les relations et les représentations que les populations de ces divers pays entretiennent et se font les unes des autres. Je prends donc en considération les relations aussi bien historiques que contemporaines, diplomatiques, économiques, culturelles et fantasmatiques. Les diverses actions de ces agents peuvent être interprétées comme des tentatives d'extraction des systèmes de capital individuel et de reproduction sociale.

Si je m'appuie principalement sur des théories bourdieusiennes, les travaux de M. Foucault sur la notion de pouvoir et sur les processus de subjectivation m'ont été d'une grande utilité dans mes recherches. Je me suis principalement inspirée de ses œuvres sur l'histoire de la sexualité, mais plus généralement de la thématique de la subjectivation, avec le problème du désir, et le thème de la maîtrise qui sont en son centre. Le rejet du *biopouvoir* existant dans nos sociétés occidentales serait-il un des facteurs incitant à rechercher un conjoint étranger ? Le *biopouvoir* de M. Foucault est un type de pouvoir, apparu au 18^e siècle, s'exerçant sur les corps et les populations. Il a peu à peu remplacé le pouvoir monarchique de vie et de mort. Il gouverne les hommes à travers l'État-nation, prenant racine dans le gouvernement des âmes exercé par l'église. Dans cette version politique, étatique, le *biopouvoir* prend en charge la vie, non plus des âmes, mais des hommes, en disciplinant le corps et en contrôlant la population².

¹ P. Bourdieu, 1994.

² M. Foucault, 2006.

On retrouve cette notion de *biopouvoir* dans le discours de certains Occidentaux vivant en Thaïlande qui rejettent la morale européenne et le contrôle qu'elle impose aux individus. Certains évoqueront la « morale judéo-chrétienne », d'autres la « culture européenne », mais nombre d'entre eux rejettent les valeurs inculquées par leur société d'origine au profit de ce qu'ils pensent être une culture davantage « libre », où corps et sexualité sont libérés. Entre mythe du bon sauvage et orientalisme, ces hommes occidentaux perçoivent la culture thaïlandaise comme « naturelle », libérée et permissive en opposition à la culture occidentale davantage restrictive.

Les recherches de terrain, les interviews ainsi que la construction de la problématique ont été effectuées à l'aide de ces quelques hypothèses de départ :

Peut-on établir une convergence entre le contexte occidental d'émancipation féminine, voire de crise des identités sexuées, et la recherche d'un partenaire malaisien ou thaïlandais, aux valeurs considérées plus « traditionnelles » ?

Peut-on percevoir un lien entre *idéal-type* des conjoints et *idéal-type* de la relation amoureuse ? Y aurait-il une corrélation entre certains facteurs – comme le milieu social et économique, l'âge, la différence d'âge ou le niveau d'étude des acteurs –, et le degré de pouvoir et de dépendance présent dans la relation entre les conjoints ? Les *idéaux-types* des conjoints sont-ils similaires dans les deux pays, ainsi que dans les quatre villes utilisées comme lieux de recherche, ou présentent-ils des différences notables ?

Les relations amoureuses entre Occidentaux et locaux sont très développées en Thaïlande, au point qu'elles sont devenues banales, voire un argument de vente de cette destination touristique. Qu'en est-il de ces relations dans le pays voisin, la Malaisie, Etat musulman et plus développé ?

Comment l'inscription culturelle et le capital socioéconomique des femmes malaisiennes et thaïlandaises jouent-ils sur le désir de l'autre ? Et qu'en est-il du schéma inverse ? Le désir de l'autre étranger est-il le même selon les sexes ? Nous questionnerons ces échanges mondialisés en termes de genre et d'altérité construite.

Ces relations amoureuses mixtes sont souvent fortement hiérarchisées car imprégnées de prénotions, de représentations de l'autre qui ont une incidence sur la relation de couple. Ces rapports de pouvoir et de dépendance avec le conjoint étranger sont souvent recherchés, affirmés, exacerbés. Comment se traduisent et se balancent dépendance au pouvoir et pouvoir de la dépendance ? De quelles manières un étranger peut-il procurer un certain pouvoir –

économique, culturel ou symbolique, à travers l'acquisition de liberté ou de sécurité – à son conjoint ? Quelles formes de dépendance au conjoint se mettent en place parallèlement ?

Tous ces questionnements mènent à la problématique suivante. Dans cette économie des échanges amoureux, il s'agit de définir les stratégies de pouvoir qui sont immanentes à cette recherche de l'autre. En quoi les interactions amoureuses mondialisées sont-elles un instrument de valorisation du capital bourdieusien et un moyen de redéfinir les hiérarchies sociales ?

Terminologie : pouvoir et classes sociales

Il est nécessaire de préciser dès à présent deux notions que j'utiliserai au cours de mon analyse, celles de pouvoir et de classes sociales.

Le pouvoir est défini par M. Foucault comme n'étant ni une institution, ni une structure, ni une puissance dont seraient dotées certaines personnes, mais comme « le nom qu'on prête à une situation stratégique, complexe dans une société donnée » (2006 : 123). Il s'exerce à partir de nombreux points, dans un « jeu de relations inégalitaires et mobiles » (2006 : 123). Ces relations de pouvoir sont intrinsèques à d'autres types de rapports comme les processus économiques, les rapports de connaissance ou les relations sexuelles. Elles sont les effets immédiats des déséquilibres et des inégalités qui s'y produisent¹. Les divers rapports de force ayant cours au sein des appareils de production, des familles, des groupes restreints ou des institutions sont à la base des divers clivages dans l'espace social. Ces rapports de force relient les divers affrontements et procèdent à des redistributions, des alignements, des homogénéisations ou des aménagements².

Selon M. Foucault, la notion de sexe permet d'inverser la perception des rapports de pouvoir existant dans la notion de sexualité en faisant apparaître la sexualité non pas dans sa relation essentielle au pouvoir mais comme une instance que le pouvoir cherche à assujettir. Cette notion de sexe permet ainsi d'éluder la définition du pouvoir en le faisant apparaître seulement comme loi et interdit. Le sexe, « point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité », est un passage pour accéder à sa propre intelligibilité, à son corps et à son identité³. Ce travail

¹ *Ibid*, pp. 123-124.

² *Ibid*, p. 124.

³ *Ibid*, pp. 204-206.

de recherche vise au contraire à mettre en évidence les rapports de pouvoir inhérents à la sexualité et aux relations amoureuses.

Si les classes sociales sont de plus en plus difficilement objectivables et définissables, ce système de stratification est cependant nécessaire dans les recherches en sciences sociales. Nier l'existence des classes c'est nier l'existence de différences et de principes de différenciation¹. Je me baserai sur la conception bourdieusienne des classes sociales comme dépassement de l'alternative nominaliste wébérienne et réaliste marxiste, qui perçoit les classes non comme une réalité sociale mais comme un outil virtuel, des regroupements fictifs n'existant que sur le papier² :

« Les classes sociales n'existent pas. [...] Ce qui existe, c'est un espace social, un espace de différences, dans lequel les classes existent en quelque sorte à l'état virtuel, en pointillé, non comme un donné, mais comme *quelque chose qu'il s'agit de faire* » (Bourdieu, 1994 : 28).

Je me réfère non pas à la classe que P. Bourdieu qualifie de « mobilisée » mais à la notion de classe « objective », qui représente un ensemble d'individus placés dans des conditions d'existence homogènes et aux pratiques semblables. Ces individus possèdent un ensemble de propriétés communes : biens, habitudes de classe, pouvoirs, etc. Pour définir l'appartenance sociale d'un individu, il est nécessaire de prendre en compte les différents capitaux dont il dispose – culturel, économique et symbolique. Comme B. Formoso le précise, diverses composantes entrent en considération : le niveau de revenus, l'orientation professionnelle, les pratiques de consommation et les goûts – choix alimentaires, vestimentaires, architecturaux, décoratifs, artistiques ou sportifs. Il faut également tenir compte des liens identificatoires que l'individu ou sa famille entretiennent avec des institutions à forte capacité dénotative comme les établissements scolaires ou d'enseignement supérieur, les syndicats, les partis politiques, les clubs... Il y a également les manières d'être et de faire en société qui reposent majoritairement sur l'effet mimétique d'apprentissages tacites, sous la forme d'habitus³. Considérant tous ces facteurs, j'utiliserai trois dénominations classiques afin de distinguer l'appartenance sociale des acteurs : classe sociale défavorisée, classe moyenne et classe sociale favorisée.

¹ P. Bourdieu, 1994, pp. 27-28.

² *Ibid*, p. 25.

³ B. Formoso, 2011, p. 170.

Comme le précise B. Formoso, contrairement aux catégories raciales, la mobilité sociale entre ces champs sociaux est possible. Ces champs sociaux sont des espaces dynamiques et ouverts à des processus de déclassement et de reclassement. La position sociale et le capital des individus ne sont pas acquis une fois pour toute, mais constamment renégociés¹. Mais le modèle des classes sociales définit « des distances qui sont *prédictives* de rencontres, d'affinités, de sympathies ou même de désirs ». Cela signifie que des gens qui se situent dans le haut de l'espace ont peu de chances de se marier avec des gens qui se situent vers le bas. D'abord, car ils ont peu de chances de les rencontrer physiquement. Ou alors dans ce que P. Bourdieu appelle des « mauvais lieux », c'est-à-dire « au prix d'une transgression des limites sociales qui viennent redoubler les distances spatiales ». Ensuite, parce que s'ils les rencontrent à l'occasion, ils ne « s'entendront pas », ils ne se comprendront pas réellement et ne se plairont pas mutuellement². C'est à ces dynamiques de reclassement et à ces distances sociales que nous allons nous intéresser ici à travers le choix d'un conjoint étranger.

Présentation

Dans la première partie, « Contextes et contacts », nous présenterons de manière concise, les terrains asiatique et occidental. Le premier chapitre traitera essentiellement des contacts qui ont pu s'établir, et existent de nos jours, entre ces deux régions du monde – les premières relations intimes durant l'époque coloniale, les mariages mixtes, le tourisme et l'expatriation. Le second chapitre se concentrera sur les divers types d'échanges sexuels et/ou affectifs qui se tissent actuellement. Nous choisirons alors d'aller au-delà de la notion de prostitution afin d'être à même d'analyser plus en profondeur ces transactions et d'aboutir sur la construction d'un *idéal-type* des conjoints et des relations. Ces échanges interculturels nous ramèneront un moment en Occident au troisième chapitre, où l'attrait de l'autre nous dévoile la crise occidentale des identités sexuées et la *modernité liquide* incitant certains Occidentaux à rechercher une complémentarité des sexes dans le lointain.

La seconde partie analysera plus en profondeur les diverses hiérarchies identitaires et les relations de pouvoir qui s'établissent entre les acteurs. A l'aide notamment du concept bourdieusien de capital nous verrons comment les relations amoureuses mixtes peuvent être un

¹ *Ibid*, pp. 170-171.

² P. Bourdieu, 1994, p. 26.

instrument de valorisation du capital – économique, social, culturel ou symbolique. Les chapitres 4 et 5 approchent les hiérarchies de genre et de « race » principalement à travers le point de vue des Occidentaux. Au chapitre 4, nous verrons quels aspects de la « féminité » les hommes occidentaux valorisent. A travers les notions de « traditionalisme » et d'« exotisme » c'est clairement par un bond dans le passé et dans le lointain que ces hommes espèrent revaloriser leur capital symbolique. Au chapitre 5, nous questionnerons la valorisation conjointe et ambiguë de la femme exotique et de l'épouse « occidentalisée ». Au premier modèle de la femme exotique, traité dans le chapitre précédent, s'additionne celui réintégrant un Occident fortement dénigré jusqu'alors.

La troisième partie s'attachera davantage aux locaux en analysant les désirs et les attentes des femmes asiatiques qui se cachent derrière l'idée de « calcul sauvage ». Au chapitre 6, nous continuerons l'étude de la valorisation du capital en mettant l'accent sur les identités et les hiérarchies de classe chez les femmes locales. Nous verrons quel versant de leur identité Thaïlandaises et Malaisiennes mettent en avant, dans le but d'acquérir sécurité économique pour les premières et liberté pour les secondes. Au chapitre 7, nous nous concentrerons sur le principe du don comme créateur de lien entre les acteurs. Ce principe phare des ethnologues fait une apparition originale, non pas comme un échange classique d'objet, ni même comme un échange de femmes, mais comme créateur de lien matrimonial. En effet, nous verrons que les relations les plus inégales, notamment celles considérées comme « prostitutionnelles » prennent forme grâce à un échange très particulier. La rupture de cet échange serait d'ailleurs une des causes de l'échec de nombreuses de ces relations.



(Carte : C. Courdavault)

Carte d'Asie du Sud-Est situant les quatre villes terrains.

PARTIE I

Contextes et contacts

Chapitre 1

Présentation du contexte des deux pays étudiés :

Thaïlande et Malaisie

Le contexte asiatique

Le choix de ces deux pays, explicité en introduction, offre des éclairages utiles à la compréhension des relations amoureuses mixtes en Asie du sud-est. Malaisie et Thaïlande représentent deux ensembles distincts en Asie du sud-est : l'un bouddhiste, l'autre musulman. Ces deux pays se distinguent par des histoires, des religions et des cultures différentes, mais présentent également l'intérêt de proposer deux contextes variés de développement économique et social. Ces deux contextes particuliers permettent ainsi d'étudier les relations amoureuses entre Occidentaux et individus issus de pays économiquement plus faibles, de manière plus nuancée, en percevant des différences dans le profil des conjoints, leurs attentes et les types de relations qui s'établissent, selon le contexte et le niveau de développement des pays.

Le PIB de la Thaïlande est largement supérieur à celui de la Malaisie. Il était, en 2009, de 263, 772 milliards de dollars US courants pour ce premier pays contre seulement 193, 092 milliards pour le pays voisin. En 2009, la banque mondiale l'estimait à 7030 dollars US courants en Malaisie et seulement 3893 en Thaïlande. Le ratio de la population pauvre met également en avant une importante différence entre ces deux pays. En effet, il s'élève à 3,8 % de la population en Malaisie, tandis qu'il atteint les 8,1 % en Thaïlande¹.

L'essor économique de ces deux pays se réalise grâce à la modernisation des transports, des communications et des infrastructures énergétiques, ainsi qu'au développement des zones industrielles et aux incitations fiscales pour les investisseurs dans des industries d'exportation. Mais la Malaisie, moins peuplée que la Thaïlande et résolument engagée dans une agriculture

¹ Données de la banque mondiale datant de l'année 2009.

Source : <http://donnees.banquemondiale.org/pays/malaisie>, <http://donnees.banquemondiale.org/pays/thaïlande>.

commerciale – huile de palme, hévéa –, profite également de la rente pétrolière et gazière à la différence du pays voisin.

Depuis le début des années 1990 le développement de la Malaisie est organisé en fonction de plans de développement quinquennaux. Le gouvernement a pour but d'arriver en 2020 à une nation pleinement moderne et développée, au même niveau que les pays occidentaux. C'est le « Malaysia 2020 » ou « Vision 2020 » qui constitue un véritable leitmotiv dans le pays. *Malaysia boleh* (en malais « la Malaisie peut ») : Ce slogan, encore utilisé de nos jours, date des années 1970 et serait attribué à Mahathir¹. Cette devise est sans doute antérieure et d'origine publicitaire, mais elle va rallier tous les Malaisiens. Les années 1970 seront celles des Petits Dragons asiatiques, incarnées en Malaisie par le capitalisme et le dirigisme d'Etat. Le modèle étant le Japon et la Corée, le slogan devient : « Look East ! ». Mahathir résiste au FMI – Fond Monétaire International – et triomphe². Le pétrole, que la Malaisie réserve aujourd'hui à ses propres besoins, a permis au pays d'émerger. Mais d'autres richesses naturelles ont favorisé ce bond en avant : premier exportateur mondial d'huile de palme, troisième de gaz liquéfié et de latex, quatrième de poivre, sixième d'étain. Le pays est également devenu le premier exportateur mondial de semi-conducteurs et de produits agro-alimentaires halal³.

Quelques chiffres empruntés au programme de développement de l'ONU me permettent de situer économiquement ces deux pays. Selon une étude de l'ONU effectuée en 2010, l'Indice de Développement Humain de la Thaïlande, 0,654, est considéré moyen – elle se situe au 92^{ème} rang – tandis que celui de la Malaisie est considéré élevé : 0,744. Elle se situe au 55^{ème} rang. Pour comparaison, l'IDH de la France est considéré comme très élevé avec 0,897. Elle se situe au 13^{ème} rang. L'IDH de la Thaïlande est approximativement égal à celui de la moyenne des pays d'Asie de l'Est et du Pacifique – 0,650 – alors que celui de la Malaisie est nettement supérieur. Cette dernière est considérée comme le troisième pays le plus riche d'Asie du sud-est en revenu par habitant après Singapour et Brunei.

La population des deux pays est également à prendre en considération. En effet, la Thaïlande compte quelques 68 139 200 habitants alors que la Malaisie en recense seulement 27 914 000. Cette nette différence démographique n'est pas sans jouer un rôle sur les différences de qualité de vie des habitants des deux pays. Ainsi, selon les mêmes sources, le Revenu National Brut par habitant de 2008 était de 8 001 dollars pour la Thaïlande, 13 927 pour la Malaisie, et 34 341 pour la France. L'indice des revenus place la Thaïlande au 91^e rang (0,599),

¹ Mahathir bin Mohamad est le Premier Ministre de l'époque. Il a dirigé la Malaisie de 1981 à 2003 et a joué un rôle important dans le développement économique du pays.

² F. Furuoka, 2007. Se référer également à l'œuvre de G. Lewis (2006) pour davantage d'informations sur ce sujet.

³ R. Devi Naidu et G. Voisset, 2010, pp. 209-210.

la Malaisie au 57^e (0,691), et la France au 26^e (0,819)¹. Ces quelques données économiques nous permettent de positionner rapidement la Malaisie et la Thaïlande, face à la France notamment. Nous verrons ultérieurement que la situation économique des pays, mais également celle des individus engagés dans ces relations amoureuses, jouent un rôle important dans la nature des échanges ainsi que dans les attentes et représentations identitaires des acteurs.

Le tourisme est devenu récemment un secteur important de l'économie malaisienne. Il représente, avec le secteur de la vente au détail, 17 % de la force de travail². Pour développer le tourisme, la Malaisie met en avant son environnement multiculturel, mettant en place de nombreux festivals culturels et performances, promouvant sa mixité ethnique et l'image apparente d'entente fraternelle qu'elle dégage. Le pays souhaite valoriser ce qu'il nomme « un tourisme musulman » en attirant des touristes islamiques du monde entier et principalement les riches populations du Moyen-Orient. La Malaisie incite également les entreprises et investisseurs étrangers à s'implanter dans le pays, en leur facilitant l'entrée et le séjour et en minimisant leurs charges et taxes.

D'après l'OMT – Organisation Mondiale du Tourisme – la Thaïlande se classait en 2005 au 19^e rang des destinations les plus prisées. Le pays profite d'une croissance soutenue du tourisme international en Asie du sud-est. Dans ce marché du tourisme en forte croissance, la Thaïlande vise à augmenter les arrivées internationales et les bénéfices financiers qui lui sont associés³. Si le tourisme international ne représentait qu'environ 7 % de l'économie du pays en 1998, ceci correspond tout de même à 550 milliards de bahts, soit approximativement 13 milliards d'euros⁴. Selon S. Roux, depuis 1985, le tourisme est la première source de devises étrangères. Le taux de croissance se maintient et, de 1998 à 2007, les revenus générés ont plus que doublé. Ces chiffres seraient le résultat d'une politique défendue par les gouvernements qui se sont succédés à partir de la fin des années 1960, utilisant le tourisme comme un outil de transformation économique⁵.

Les classes moyennes, indice de développement d'une nation, sont présentes en Malaisie depuis une quinzaine d'années. Observables également en Thaïlande, elles se concentrent dans les grandes villes de plus 400 000 habitants ainsi que dans la capitale et sa conurbation. Depuis les années 1970 des noyaux en extension de classe moyenne se sont également formés en province. Cette classe sociale est observable en Malaisie péninsulaire

¹ Source : <http://hdr.undp.org/fr/donnees/carte>

² Source : www.nationsencyclopedia.com/economies/Asia-and-the-Pacific/Malaysia.html

³ S. Roux, 2009, p. 199.

⁴ Source : <http://www.tourismthailand.org/about-thailand/economy>

⁵ B. Formoso, 2000b, pp. 140-141.

mais seulement dans les plus grandes villes de la partie insulaire du pays, dans les régions du Sabah et du Sarawak. L'émergence de ces classes moyennes¹ a des répercussions sur le paysage touristique national puisque depuis une dizaine d'années cette couche de la population pratique le tourisme local².

Statut et place de la femme dans ces sociétés

Le programme de développement de l'ONU a publié un indice des inégalités de genre, qui, tenant compte de divers facteurs socioéconomiques, donne une indication sur le statut de la femme dans divers pays³. Cet indice met en lumière le fait que la Malaisie bénéficie d'une égalité des genres supérieure au pays voisin : 0,493 contre 0,586 pour la Thaïlande. A titre comparatif, celui de la France est de 0,260⁴. Pourtant, la Thaïlande bénéficie d'une image plutôt positive quant à la place des femmes dans la société, alors que celle de la femme malaisienne, et principalement musulmane, est parfois montrée du doigt.

Les femmes thaïes disposent d'une grande liberté de mouvement ; elles ne sont pas assignées à l'espace domestique. Au début des années 1990, 70 % d'entre elles participaient à la force de travail. Ce qui représentait un des taux les plus élevés au monde. Elles sont présentes de manière majoritaire dans le commerce de rue, et ce sont elles qui s'occupent de la vente des productions familiales sur les marchés. L'émigration, plus ou moins temporaire vers les grandes villes, concerne de manière presque égale les jeunes filles et garçons. Les jeunes filles, majoritaires dans le secteur des services, sont même plus nombreuses que les garçons à émigrer avant l'âge de 20 ans. La société bouddhiste thaïe admet ainsi, qu'avant le mariage, les jeunes filles puissent, tout comme les garçons, partir en ville à la recherche d'un emploi, et qu'elles s'éloignent un temps de la sphère familiale pour *tham wen*, « questionner leur destin »⁵. Au sein du foyer, la division sexuelle du travail est peu marquée. Les hommes effectuent les tâches les plus physiques et les femmes l'artisanat textile. Mais en dehors de

¹ On peut évaluer à environ 1000 euros le salaire moyen de la classe moyenne. Plus précisément, la classe moyenne se définirait par un salaire mensuel allant de 3500 à 4500 RM, soit environ 892 et 1147 euros.

Cf. notamment : http://www.cpiasia.net/english/images/media/mm_83_730.pdf

² Cf. plus loin dans ce chapitre, les contacts entre occidentaux et locaux, le tourisme.

³ Cet indice est basé sur cinq indicateurs répartis en trois dimensions :

. santé de la reproduction – mortalité maternelle et fécondité chez les adolescentes.

. autonomisation – représentation parlementaire et niveau d'instruction.

. marché de l'emploi – taux de participation de la population active.

⁴ Source : <http://hdr.undp.org/fr/donnees/carte>

⁵ B. Formoso, 2000b, pp. 80-81.

quelques domaines réservés, hommes et femmes coopèrent dans toutes les activités agricoles ou domestiques, y compris pour la préparation des repas et les soins aux enfants.

L'entrée des femmes malaisiennes dans le marché du travail à partir des années 1970 a provoqué un changement parmi tous les groupes ethniques en Malaisie. Par conséquent, la répartition des tâches au sein du foyer a changé. Les femmes ont gagné en indépendance économique. Elles jouent un rôle actif sur le marché du travail, et les hommes sont davantage visibles dans l'espace domestique¹.

Si les femmes ont accès à l'enseignement et sont indépendantes économiquement, elles sont souvent cantonnées à des secteurs d'activité prescrits. Les femmes thaïlandaises ont pendant longtemps été tenues à l'écart de l'alphabétisation, n'ayant pas accès aux écoles de pagode. L'enseignement public obligatoire, mis en place à partir des années 1960, a permis de rétablir cette inégalité². En 2007, le taux d'alphabétisation des femmes âgées de 15 à 24 ans est sensiblement le même que celui des hommes du même âge – 98,1 % pour les femmes ; 98,3 % pour les hommes. Les résultats sont du même ordre en Malaisie avec 98,4 % pour les femmes de 15 à 24 ans, et 98,2 % pour les hommes. Cependant, les chiffres nationaux englobant toute la population placent la Thaïlande devant la Malaisie, avec 94,2 % pour le premier et 91,9 % pour le second³.

L'idéologie bouddhiste assigne aux femmes thaïes un statut inférieur aux hommes. B. Formoso explique que cette infériorité est légitimée par l'idée que les composants de leur personne (les *that*) sont « faibles », donc plus vulnérables à l'intrusion des esprits (*phi*). La morale bouddhiste pense également que les femmes sont plus facilement soumises à l'empire des passions, des tentations, et qu'elles sont plus intéressées par les aspects matériels de l'existence⁴. Cette croyance en la « faiblesse » des femmes fait qu'elles sont pratiquement exclues des charges politiques. Elles n'ont pas accès à l'ordination et ne peuvent donc prétendre atteindre l'illumination. Contrairement à d'autres pays bouddhistes, en Thaïlande, il n'y a pas de monastères pour les femmes. Si, ayant atteint un certain âge, elles peuvent porter une tige blanche, se tondre et intégrer une pagode, elles n'auront qu'un statut de servante, ne pouvant ni fréquenter les bonzes, ni apprendre les textes sacrés ou participer aux séances de méditation⁵. La répartition sexuée des tâches dans le *sangkha* – l'ordre monastique – reproduit celle en vigueur dans la famille : les hommes disposent de l'autorité dans la sphère publique, les

¹ U. Mellström, 2003, p. 78.

² B. Formoso, *op. cit.*, pp. 80-81.

³ Source : <http://perspective.usherbrooke.ca>

⁴ B. Formoso, *op. cit.*, p. 81.

⁵ *Ibid*, p. 82.

femmes sont les principales « pourvoyeuses de moyens d'existence ». Le *sangkha* ne peut être dissocié du *sangkhom*, « l'espace social qui lui sert d'écrin »¹. Ce rapport au genre dans la religion et dans la culture des femmes thaïes ne s'applique pas aux Thaïlandaises d'origine chinoise qui font preuve de davantage d'émancipation.

Si les femmes thaïlandaises et malaisiennes sont très présentes dans le domaine du commerce et de l'économie, les études sur le genre ont souligné que le rôle économique joué par les femmes n'est pas nécessairement un indice de haut statut dans le système de valeurs des sociétés d'Asie du sud-est. « T. Kirsch a montré pour la Thaïlande que l'implication des femmes dans les activités économiques a pour corollaire la dévaluation bouddhique de ces activités. Que le « pouvoir » économique ne soit pas nécessairement celui qui apporte le plus grand prestige est un fait général en Asie du sud-est [...] et il faut donc nuancer la position de T. Kirsch qui l'attribuait au seul bouddhisme theravadin »².

Tout comme le bouddhisme, l'islam considère les femmes comme inférieures et subordonnées aux hommes. Elles sont perçues comme une constante « menace sexuelle » pour les hommes. Elles peuvent faire perdre leur contrôle à ces derniers, qui risquent ainsi de succomber à la tentation et au désordre – *fitna* en malais. En opposition à cette image agressive de la femme, on observe également une image de la femme sexuellement vulnérable et faible moralement. Cette dernière nécessite de ce fait la supervision et la protection des membres masculins de sa famille et de la société³.

Dans ces deux pays, les différenciations sexuelles au sein du couple demeurent encore fortes. Malaisiennes et Thaïlandaises sont toujours considérées inférieures aux hommes et élevées pour servir leurs époux. Textes et récits abondent pour décrire la mise sous tutelle de la femme asiatique et son cortège de comportements prescrits. Le *Khoong sip si*, qui signifie les quatorze règles, est une sorte de code coutumier édictant les lois de vie en société, en couple et en famille. Ce code énonce avec la plus grande netteté les injonctions et interdits pesant sur la femme mariée. Il existe également des Adages thaïs pour l'enseignement des garçons (*suphasit son chai*) qui mettent en garde ceux-ci de certains travers proprement féminins tels que la négligence, l'indiscrétion, l'égoïsme, l'arrogance ou le manque de ponctualité. Si une femme présente l'un d'eux, elle est considérée comme non épousable. Son équivalent féminin, les Adages pour l'éducation des filles (*suphasit son ying*), fait référence aux valeurs de l'épouse modèle. On y retrouve la soumission, la discrétion, la fidélité et la servitude dues au mari :

¹ B. Formoso, 2001, pp. 61-62.

² B. Brac de la Perrière, in J. Cauquelin, 2000, pp. 33-34.

³ N. Othman, 2005, pp. 87-88.

« Contribue aux responsabilités domestiques et sers bien ton mari. »
« Lève-toi avant lui et prépare ses vêtements et sa nourriture. »
« Respecte ton mari en te prosternant à ses pieds avant d'aller dormir. »
« Ne colporte pas de ragots à propos de ton mari et ne le blasphème pas. »
« Ne commets pas l'adultère et ne porte pas ton attention sur d'autres hommes. »¹

Si ces textes sont anciens, ils demeurent cependant un modèle actuel pour dépeindre « la bonne épouse ». La preuve en est en Malaisie où un mouvement très récent nommé club pour « femmes obéissantes »², perpétue ces mêmes valeurs en affirmant que « les épouses qui « obéissent, servent et divertissent » leurs conjoints peuvent contribuer à réduire les « maux sociaux » tels que la prostitution et la violence conjugale ». Ce nouveau club a pour mission d'enseigner aux femmes « les façons de rendre leurs époux heureux ». Ainsi, la porte-parole du club, Siti Maznah Mohd Taufik, explique que « les abus conjugaux sont commis lorsque les épouses n'obéissent pas aux ordres de leur mari. Un homme doit être responsable du bien-être de sa femme, mais elle doit l'écouter »³. La socialisation différenciée favorise également le genre masculin parmi l'ethnie chinoise en Malaisie. U. Mellström décrit la liberté dont jouissent les jeunes garçons, contrairement à leurs sœurs davantage surveillées, tout particulièrement au moment où elles atteignent leur maturité sexuelle. Les hommes apprendront ainsi que boire, jouer et flirter font partie des attentes définissant les comportements masculins, alors que les femmes devront suivre une discipline stricte pour contrôler leurs manières et leurs corps⁴. Les comportements immoraux d'une jeune fille non mariée peuvent causer préjudice à l'honneur de toute la famille. Cependant, de plus en plus de familles acceptent que leurs filles fréquentent des garçons avant le mariage. Bien qu'il soit attendu qu'une relation affichée mène à une union officielle.

Le développement de la classe moyenne, l'accès aux études pour les femmes et divers autres facteurs sociaux augmentent les différences entre les femmes. On ne peut ainsi présenter et étudier « les femmes » comme un groupe social homogène, tant leur rapport à la tradition, à la religion, à la famille, peuvent être différents selon leur appartenance sociale. Une approche intersectionnelle⁵ enrichira ainsi l'étude et la compréhension des relations intimes

¹ M. Bottero, 2006, p. 69.

² Mouvement qui a été constitué le 4 juin 2011.

³ Courrier International du 03 juin 2011. Source : <http://www.courrierinternational.com/breve/2011/06/03/un-club-pour-femmes-obeissantes> ; et Libération du 26 juillet 2011, p. 8.

⁴ U. Mellström, 2003, p. 76.

⁵ L'approche intersectionnelle est utilisée dans les *gender studies* aux Etats-Unis mais ce concept est encore relativement nouveau au sein des études francophones. Cette approche vise à étudier de manière transversale les identités et les rapports de pouvoir liés à la fois au genre, à la « race » et à la classe.

interculturelles, en prenant en compte non seulement les identités et hiérarchies de genre, mais également de classe et de « race »¹.

Bien que ces femmes asiatiques ne soient que très rarement critiques envers leur pays et leur culture, elles montrent parfois du doigt le conservatisme de beaucoup de leurs homologues masculins, ainsi que la représentation traditionnelle dominante et persistante du couple. Bon nombre d'entre elles vont alors valoriser l'égalité des genres, existant dans les couples occidentaux, ainsi que la gentillesse, la douceur et la fiabilité des hommes occidentaux. Comme nous le verrons plus tard, les hommes locaux, surtout les Thaïlandais, sont fréquemment dépeints d'une manière peu flatteuse, en opposition à cette représentation positive de l'homme occidental².

Des politiques assimilationniste et ségrégationniste

On confond bien souvent le mot « thaïlandais » désignant l'appartenance nationale à l'entité politique « Thaïlande » et le mot « thaï » qui, lui, fait référence à une appartenance ethnique plus large. Selon X. Galland, la nature multiethnique du pays est masquée par le fait que les Thaïs constituent la majeure partie de la population thaïlandaise et que le bouddhisme theravada est la religion d'environ 86 % de la population³. Cette nation s'est toujours montrée accueillante envers des groupes d'origines géographique, ethnique, linguistique, religieuse et culturelle différentes, et qui pour beaucoup ne sont arrivés que très récemment. Les Thaïs eux-mêmes ne prirent aux Môn-Khmers cette zone géographique, qui est devenue la Thaïlande, qu'à la fin du 12^e siècle. Les conquérants thaïs, au départ très minoritaires, assimilèrent peu à peu la population locale, mais s'acculturèrent dans le même temps, en s'indianisant et se convertissant au bouddhisme notamment⁴. Cette politique assimilationniste a perduré et s'observe encore de nos jours. Les intermariages, l'imposition de la langue thaïe ou du bouddhisme theravada en sont quelques facteurs. Cette politique tend vers une plus grande homogénéisation du pays. Les groupes constitutifs de la population thaïlandaise sont principalement les Thaïs, les Chinois, les Malais et les populations montagnardes. S'ajoutent à ceux-ci des communautés parfois importantes de Khmers, Môn et Vietnamiens. Les Thaïs

¹ Cf. notamment partie II.

² Cf. chapitre 5.

³ X. Galland, 1998, p. 7.

⁴ B. Formoso, 2000a, p. 31.

représentent les 4/5^{èmes} de la population nationale. La plupart des Chinois résidant en Thaïlande ont adopté la nationalité thaïlandaise ainsi que la langue thaïe. Malgré une certaine tendance endogame, de nombreux mariages mixtes ont lieu. Les descendants de ces unions mixtes, souvent bouddhistes theravadins, sont un des groupes les mieux intégrés, et ne sont pas classés dans une catégorie distincte par les statistiques officielles. Les chiffres sur la population chinoise varient ainsi de 0,8 % pour les Chinois « nationaux » à 10 % pour les Thaïlandais d'ascendance chinoise¹. La communauté chinoise de Thaïlande peut être distinguée en *Khon Chin*, de père et de mère chinois, et en *Luk Kroeng*, les métis sino-thaïs. Ces derniers n'ont pas établi de traditions propres comme ont pu le faire les *Baba*, Malaisiens chinois de Malaisie². Malgré cette volonté affichée d'assimilation, la domination – culturelle, linguistique, politique et économique – des Thaïs du Centre, nuance l'unité et la cohésion sociale apparente du pays³.

Face à la politique assimilationniste de la Thaïlande, le pays voisin, la Malaisie, affiche une politique ségrégationniste, tout en vantant la soi-disant entente fraternelle ayant cours entre les diverses ethnies malaisiennes. La population malaisienne est constituée d'environ 50 % de Malais – constitutionnellement musulmans –, 24 % de Chinois, 11 % d'indigènes, 7 % d'Indiens et 8 % d'autres⁴. Selon le recensement national de 2000, 60 % de la population serait musulmane, 19 % bouddhiste, 9 % chrétienne et 6 % hindouiste. 3 % pratiquent le Confucianisme, Taoïsme et autres religions traditionnelles chinoises⁵. Ces chiffres semblent cependant peu fiables. Le faible pourcentage de confucianistes ne paraît pas représentatif de la réalité. De plus, les chinois sont à la fois bouddhistes, taoïstes et confucianistes.

Bien qu'il y ait des signes d'immigration chinoise dès le 14^e siècle, les migrations de masse venant de Chine et d'Inde ne se sont produites qu'à partir du 19^e siècle. Les Chinois des provinces maritimes de Chine du sud-est migrèrent vers la péninsule et Bornéo⁶, alors que les Indiens tamouls du sud de l'Inde migrèrent principalement dans la péninsule malaise – sous l'impulsion de la colonisation britannique. L'existence, depuis les années 1970, d'une catégorie sociale privilégiée, celle des *Bumiputras*, ou « fils de la terre »⁷, qui comprend les Malaisiens malais et les ethnies indigènes considérées comme natives du Sabah et du Sarawak – Etats

¹ X. Galland, *op. cit.*, p. 10.

² B. Formoso, *op. cit.*, p. 121.

³ X. Galland, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Source : www.asiainfo.org/asianinfo/malaysia/pro-religion.htm, selon les estimations de 2004.

⁵ Source : www.nationsencyclopedia.com/Asia-And-Oceania/Malaysia-RELIGIONS.html

⁶ V. M. Hooker, 2003, pp. 25-26.

⁷ La dénomination *Bumiputra*, que l'on peut également retrouver sous la forme orthographique *Bumiputera*, vient du terme Sanscrit *Bhumiputra* qui peut être traduit littéralement par « fils du sol » ou « fils de la terre ». *bhumi* signifiant « la terre » et *putra* « le fils ».

Malaisiens de Bornéo –¹, produit inégalités et injustices parmi les autres ethnies malaisiennes – chinoises et indiennes. En effet, les *Bumiputras* bénéficient de privilèges² favorisant leur accès aux écoles et universités publiques ou à des postes de fonctionnaires par l'imposition de quotas. Les Malais sont également favorisés dans les domaines du commerce, de l'entrepreneuriat ou du logement. Concernant les entreprises, qu'elles soient étrangères ou locales, 51% des parts doivent appartenir à un *Bumiputra*. L'entreprise sera ainsi établie au nom de cette personne *bumiputra*, et ne pourra naître que sous cette condition essentielle. L'article 153 de la constitution malaisienne légalise ces distinctions visant à favoriser le pouvoir des Malais et diminuer celui des ethnies indiennes et chinoises. Cet article est présenté comme la continuation des lois anglaises de l'époque coloniale visant à protéger les peuples indigènes de l'immigration chinoise et indienne. Après l'indépendance du pays, en 1957, Indiens et Chinois étaient majoritairement de riches citadins, alors que beaucoup de *Bumiputras* étaient des paysans. Bien que les *Bumiputras* aient toujours été l'ethnie la plus importante numériquement en Malaisie, leur position économique a toujours été précaire. Dans les années 1970, ils ne contrôlaient que 4% de l'économie, le reste étant entre les mains des Chinois et des étrangers. Le Dr Mahatir, Premier ministre de l'époque, aurait réussi à modifier la balance économique en donnant davantage de pouvoir aux Malais³. Mais si les Malais sont davantage présents dans le secteur économique, les grandes entreprises et les banques restent majoritairement contrôlées par des Chinois. Ces politiques ont favorisé l'apparition d'une classe moyenne urbaine malaise. Ces avantages et distinctions sont un sujet sensible qui suscite, par périodes, conflits et manifestations.

Le choix d'une politique assimilationniste ou ségrégationniste de la part de ces deux pays a un impact sur les relations amoureuses qui vont se tisser entre Occidentaux et locaux. L'origine ethnique et le statut économico-social sont également des variables importantes à

¹ La catégorie de *Bumiputra* comprend seulement les ethnies de Malaisie insulaire mais semble ignorer celles de la région péninsulaire, pourtant nombreuses, comme celle des *Orang Asli*. La catégorie de *Bumiputra* n'est pas clairement définie par la législation malaisienne. Elle n'est pas claire non plus pour les Malaisiens qui y incluront parfois les *Orang Asli*, parfois non. V. M. Hooker, entre autres, évoque également cette ambiguïté : théoriquement, selon la Constitution, les Malais, les *Orang Asli* et les natifs du Sabah et du Sarawak sont tous également « indigènes ». Mais, en pratique, ce sont les Malais et certains natifs de Bornéo qui bénéficient des avantages économiques spécifiques accordés aux *Bumiputras* (2003, p. 227 et p. 243).

Le choix de faire figurer, sur la péninsule, uniquement les Malais, et d'y faire apparaître les ethnies natives des régions de Bornéo – où les Malais sont très peu représentés mais les Malaisiens chinois majoritaires – semble appuyer la volonté du gouvernement d'amoindrir le pouvoir des Malaisiens d'origine chinoise et indienne et de favoriser celui des Malais.

² Cf. notamment C. Magpanthong et D. McDaniel, 2008, pp. 5-6, ou N. Othman, 2005.

³ En 1970, les *Bumiputras* possédaient seulement 2,4 % des entreprises du pays, contre 20,6 % en 1995 (Lewis, 2006 : 18).

prendre en compte dans ces relations mixtes¹. Contrairement à la Thaïlande, où il semblerait que les individus issus des couches les plus défavorisées tissent plus facilement des relations avec les Occidentaux, en Malaisie, c'est l'ethnie chinoise, qui détient pourtant le pouvoir économique dans le pays, qui privilégie ces relations mixtes. Nous essaierons ainsi d'analyser comment cet attrait de l'autre est marqué socialement et quels peuvent être les bénéfices espérés par les conjoints².

Les *Bumiputras* néo-colons ?

Cette catégorie de *Bumiputra* nécessite d'être prise en considération car elle permet de mieux comprendre la position des Malais dans la société, la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes ainsi que leur perception de l'Occident et les rapports qu'ils entretiennent avec les Occidentaux. Les Malais se définissent à la fois comme « fils du sol » – donc autochtones – et peuple colonisateur. Les termes « autochtones », « indigènes » ou « natifs » sont utilisés pour désigner les diverses ethnies locales qui étaient présentes dans le pays avant l'arrivée des Malais. Comme nous l'avons vu précédemment, certaines de ces ethnies sont reconnues *Bumiputra*, d'autres non. Ces natifs sont souvent dépréciés, considérés comme « peu évolués », « peu développés » et en même temps folklorisés. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, les us et coutumes des ethnies indigènes constituent une attraction touristique aussi bien pour les touristes internationaux que locaux.

Dans les livres scolaires malaisiens d'histoire, les musées ou bibliothèques nationales ainsi que lors d'interviews que j'ai pu effectuer avec des Malaisiens, apparaît un flou conséquent concernant l'origine du peuple malais. Seules quelques vagues informations sont disponibles à partir du 13^e siècle. Quelques références peuvent être aperçues dans certains musées qui procurent des preuves de vie humaine sur le territoire malaisien durant la période paléolithique³. Ceux que l'on considère en Occident comme descendants de peuples austronésiens semblent éluder une bonne partie de leur histoire. La censure gouvernementale et le rejet d'une quelconque parenté avec les Indonésiens⁴ jouent sans doute dans ce phénomène

¹ Cf. chapitre 3.

² Cf. notamment chapitre 5.

³ V. M. Hooker, 2003, p. 3. On observe ainsi des ossements humains provenant des grottes Niah dans le Sarawak, des outils en pierre provenant du Perak ou de Sabah, datant de 18 000 à 38 000 ans.

⁴ En effet, les Malais auraient migré de Sumatra et des îles avoisinantes (Rabushka, 1971 : 104). La Malaisie péninsulaire, avant d'être gouvernée par des sultanats malais, a eu des contacts avec l'Empire Hindu Srivijaya du

un rôle important. V. Matheson Hooker évoque cette histoire éludée et partielle. Elle observe que l'histoire officielle n'inclue pas de considérations sur les processus de changement car son but est de mettre en exergue les réussites et la formation de la Malaisie dans son stade actuel de développement. L'histoire contemporaine des 19^e et 20^e siècles est mise en avant ainsi que les événements urbains et les activités des Malais davantage que celles des non-Malais¹.

On dénote une certaine aspiration de la part des Malais à se positionner comme les néo-colons dans leur propre pays. Ils n'entretiennent aucune haine ni aucun rejet envers la colonisation anglaise, au contraire ils se présentent souvent comme les héritiers, les successeurs de cette période. Ce rapport à l'époque coloniale peut s'expliquer en partie par le fait que la Malaisie a gagné son indépendance sur l'Angleterre en 1957 de manière pacifique, sans recours à des combats militaires². D'ailleurs R. de Koninck parle de « passation des pouvoirs » et non d'indépendance³. J. Debernardi va dans ce sens en expliquant que le modèle de différenciation raciale⁴ peut être perçu comme la continuation des pratiques coloniales de mise en valeur des différences raciales⁵.

L'indépendance s'est effectuée par un marché tacite entre les Malais numériquement dominants et les Chinois forts commercialement. Les élites malaises se sont occupées des secteurs de la bureaucratie, de l'armée, de la police et de la politique, alors que les Chinois contrôlaient le commerce⁶. Cette séparation entre le secteur du pouvoir étatique et celui du pouvoir économique a cours encore de nos jours. Selon U. Mellström, la division ethnique du travail pendant la colonisation britannique, où les Chinois se sont développés dans le domaine des services comme dans ceux de la vente au détail ou en gros, de la construction, des travaux d'ingénierie ou de la restauration, est sans doute l'une des causes des divisions socio-économiques actuelles entre les groupes ethniques majeurs en Malaisie. Quand la colonisation s'est terminée, les trois groupes ethniques étaient cantonnés dans des secteurs professionnels distincts, partageant peu d'activités interethniques. Le cadre économique que les Anglais ont apporté à la Malaisie péninsulaire a fait des Malais ruraux des marginaux dans le développement économique, tout en assurant l'influence politique de l'élite malaise⁷.

6^e au 10^e siècles, dont la capitale était située à Palembang sur l'île de Sumatra (Swee-Hock, 2007 : 36). Puis au 14^e siècle la région qui est ensuite devenue la Malaisie fut sous l'influence de l'Empire Majapahit de Java (Swee-Hock, 2007 : 3).

¹ V. M. Hooker, *op. cit.*, p. 11.

² G. Lewis, 2006, p. 17.

³ R. de Koninck, 2007, p. 68.

⁴ Cf. article 153 de la constitution malaisienne.

⁵ J. Debernardi, 2004, p. 113.

⁶ G. Lewis, *op. cit.*, p. 17.

⁷ U. Mellström, 2003, pp. 21-22.

Selon M. Sahlins, pendant la période coloniale, des chefs locaux, en Malaisie notamment, prenaient l'identité de chefs étrangers. Ces pratiques étaient effectuées par des chefs ambitieux qui n'avaient aucune légitimité héréditaire pour accéder au pouvoir. Ainsi, dans la péninsule malaise, à Bornéo tout comme en Indonésie, certains chefs se disent descendants d'Alexandre le Grand¹. Le « Livre des annales malayes », intitulé en malais *Peratoran Radja-radja malayou*, et généralement connu sous le nom de *Sadjerat malayou*, conte l'histoire des rois malais s'appuyant sur de nombreux récits pour justifier l'utilisation du nom d'Alexandre, ou Radja Iskander. Le fondateur de la ville de Malâka porte le nom d'Alexandre, « et ce fait n'a rien qui doive surprendre si l'on réfléchit qu'il est de tradition constante dans tout l'Extrême Orient que les souverains de Roum (Constantinople), de Chine et de Sumatra descendent d'Alexandre le Grand »².

« Par le passé, lorsque les locaux regardaient les blancs, ils les voyaient comme des personnes ayant une grande autorité ou pouvoir. Mais avec le temps, les choses ont changé, et ils ne se voient plus comme inférieurs aux blancs, mais comme eux, comme faisant partie de ce groupe. »

Sharon, 38 ans, Malaisienne chinoise en couple avec un français, KL.

Cette explication de Sharon, partagée par une majorité de Malaisiens, met en avant à la fois la représentation que les Malaisiens se font d'eux-mêmes, leurs rapports avec les Occidentaux mais également leur différence avec les Thaïlandais. On observe ainsi que les Malaisiens se considèrent égaux aux Occidentaux, ce qui ne se retrouve pas en Thaïlande où le fossé semble beaucoup plus grand. En effet, bon nombre de Thaïlandais font part d'un sentiment ambigu mêlant auto-dévalorisation face à un Occident fantasmé et critique du manque de valeurs occidentales. Ils vont avoir tendance à valoriser le physique des Occidentaux – peau claire, grande taille, nez pointu, yeux ronds, cheveux ondulés... – ainsi que la situation économique et le développement de nos pays. Mais en même temps, ils expriment un fort rejet du manque de valeurs en Occident et de la décadence de nos sociétés. Ils expliquent ce manque de valeurs principalement par l'absence ou le peu d'importance accordé à la religion, aux croyances et aux valeurs familiales.

¹ M. Sahlins, conférence du 14 avril 2010, EHESS, Paris.

P. E. de Josselin de Jong, 1951, pp. 96-97.

² « Histoire des rois malays de Malâka et cérémonial de leur cour », traduit et extrait du Livre des Annales malayes, intitulé en arabe *Selâlet al Selâlyn*, en malais *Peratoran Radja-Radja malayou*, et généralement connu sous le nom de *Sadjerat malayou*, par Aristide Marre, officier de l'université, membre de la société asiatique, 1874, p. 5.

Cette représentation du peuple malais incarnant les néo-colons lui confère une certaine légitimité, mais également une valeur, ou, en empruntant les termes de P. Bourdieu, un capital culturel et symbolique. La thématique du pouvoir politique comme étant le produit nécessaire d'une alliance entre un homme étranger et une femme autochtone, très répandue dans le monde austronésien, n'est pas étrangère à l'attrait actuel des femmes malaisiennes pour les hommes occidentaux¹. Si la plupart des Malais étaient paysans durant l'époque coloniale, les Britanniques entretenaient des relations étroites avec l'élite malaise nommée à divers postes dans le gouvernement. Cette élite malaise a par la suite maintenu son pouvoir politique après l'indépendance et favorisé les Malais.

Mais si les Malais détiennent le pouvoir politique, ils y sont également soumis. Ils doivent, dès leur naissance, se plier à la religion islamique et à ses règles. La pression de la religion musulmane est exercée de manière plus importante en Malaisie péninsulaire, dans les états du nord fortement musulmans, et dans la capitale, Kuala Lumpur, vitrine du pays, de son développement économique et de la religion étatique. Ce pouvoir politique des Malais et les devoirs qu'il leur confère peut limiter ou rendre plus difficiles les relations amoureuses avec un étranger.

L'organisation spécifique du travail des Chinois est bien adaptée au commerce et à l'accumulation de capital. L'ethnie chinoise a établi en Malaisie un système d'entraide par le biais d'associations et de sociétés pour le travail, le commerce, les hôpitaux, les écoles et les funérailles². Renforcés par ces liens communautaires, ils détiennent actuellement la majorité de l'économie malaisienne. Ce pouvoir économique leur permet entre autres de créer leurs propres écoles et universités, fréquentées et admirées par les Malais. U. Mellström parle d'accord tacite hérité de la colonisation britannique qui assure aux Malais la domination politique et aux Chinois la liberté économique pour effectuer leur commerce (2003 : 22). C'est, proportionnellement, cette ethnie chinoise qui fréquente le plus les Occidentaux.

Les Indiens ne possèdent pas de réel pouvoir dans le pays. Ils représentent une minorité ethnique et ne disposent pas d'une force économique comme la communauté chinoise. L'ethnie indienne malaisienne, qu'elle soit de confession musulmane ou hindouiste, présente une forte cohésion sociale, religieuse et familiale qui fait que les unions mixtes sont relativement rares. Peu d'entre eux fréquentent des Occidentaux ; beaucoup valorisent les mariages arrangés par les familles.

¹ Cf. chapitre 6.

² V. M. Hooker, 2003, p. 26.

Le contexte religieux

L'islam, religion d'Etat en Malaisie, longtemps considéré modéré, tend à se radicaliser ces dernières années. La religion musulmane est imposée à la naissance aux Malaisiens malais, soumis au tribunal de la Charia. Un double système judiciaire est en vigueur en Malaisie, l'un séculier et l'autre, basé sur la Charia, pour les musulmans. Selon S. Swee-Hock, l'assimilation des identités ethnique et religieuse des individus renforce les fortes divisions entre les diverses ethnies malaisiennes¹. Les *Orang asli* considérés comme *Bumiputras* présentent diverses affiliations religieuses. Ces *Bumiputras* sont majoritairement chrétiens (49,7 %), puis musulmans (40,8 %)². Nombre d'entre eux ont conservé en parallèle des croyances animistes. La religion principale des Malaisiens indiens a toujours été l'Hindouisme – représentant 84,1 % en 2000. La seconde religion la plus représentée parmi cette ethnie est le Christianisme (7,8 %). Bien que faussement surreprésentés dans l'espace social urbain à travers l'importante main d'œuvre qu'ils constituent dans les *mamaks*³, les Indiens musulmans ne représentent que 4,1 % de la population indienne malaisienne. En réalité, ceux que l'on nomme communément Malaisiens indiens sont généralement originaires du Pakistan et du Bangladesh. Les Malaisiens chinois pratiquent quant à eux les *san jiao*, mêlant les trois doctrines : bouddhisme, taoïsme et confucianisme. 9,5 % d'entre eux sont chrétiens⁴.

Sur la partie insulaire, les Malais sont minoritaires alors qu'ils sont majoritaires dans la péninsule. La région insulaire voit les ethnies chinoise et indigènes majoritaires. Ces considérations démographiques semblent induire un contrôle social et religieux moins sévère en Malaisie insulaire que péninsulaire. Le bouddhisme, religion d'Etat en Thaïlande tient, selon B. Formoso, un rôle immense comme facteur de légitimation. La communauté des moines prime sur la famille comme instance morale et socialisatrice⁵.

Si les religions musulmane et bouddhique sont imposées aux Malaisiens et Thaïlandais dès la naissance, la première prend une forme davantage coercitive, répressive et subie que la seconde. Toutes deux jouent un rôle socialisateur et moralisateur incorporé aux traditions et à la

¹ S. Swee-Hock, 2007, p. 67 et p. 75.

² *Ibid.*, p. 78. Statistiques datant de l'année 2000.

³ Les *mamaks* sont des petites cantines bon marché pignon sur rue où l'on sert à boire et à manger à toute heure. Ces *mamaks* sont tenus uniquement par des Indiens musulmans, ce qui peut faussement laisser penser que ces derniers sont nombreux étant donné que ces petits restaurants sont extrêmement populaires et développés dans tout le pays.

⁴ *Ibid.*, 2007, p. 78.

⁵ B. Formoso, 2000a, p. 91.

vie en société¹, mais les Malaisiens issus de classes sociales privilégiées semblent pouvoir s'en extraire plus aisément que ceux issus d'un milieu équivalent dans le pays voisin². Si l'islam joue un rôle socialisateur important en Malaisie via les écoles coraniques, certains Malais, souvent les plus aisés, auront la possibilité de choisir une scolarité qu'ils nomment « anglaise » ou « chinoise » pour leurs enfants. Il s'agit d'écoles internationales enseignant en anglais ou d'écoles privées chinoises où l'enseignement est dispensé en langue chinoise.

On retrouve la place que tient la religion dans la représentation que les locaux se font de l'Occident et dans l'attrait de l'autre étranger. Si la culture occidentale peut représenter, pour les plus aisés, une échappatoire à l'emprise de la religion et de la culture en Malaisie, les classes sociales favorisées thaïlandaises se replient fréquemment au contraire derrière celles-ci. Ces dernières développeront souvent un rapport ambigu face à l'Occident, à la fois fantasmé et idéalisé mais également rejeté pour sa décadence, son manque de valeurs et de croyances³. Ce manque de croyance transparaît notamment à travers l'idée que nombre d'Occidentaux sont athées et ne promeuvent plus de valeurs telles que l'importance de la famille et le respect des anciens. Mais la religion chrétienne demeure considérée, en témoigne par exemple l'importante scolarisation des enfants des élites thaïes dans des écoles chrétiennes.

L'identité ethnique des Malaisiens est totalement dépendante de leur identité religieuse. L'appartenance religieuse est aussi pour les Thaïs un critère identificatoire et civilisationnel premier. Cette identité religieuse les définira toute leur vie. Elle apparaît d'ailleurs de manière systématique sur les cartes d'identité des Malais. Selon la constitution malaisienne, une personne de « race » malaise professe la religion musulmane. Si l'on ressent clairement chez certains jeunes l'imposition de l'islam et le poids qu'elle génère, aucun d'entre eux ne rejettera son identité religieuse. Ils se définiront tous comme musulmans et ne feront aucune critique de leur religion. Mais nombre d'entre eux la contourneront, voire ne la respecteront aucunement. Il semblerait que pour une majorité de Malais l'islam se montre, s'affiche, mais ne se vit pas. Il en va de même pour les Thaïs qui ne respectent pas strictement les préceptes bouddhiques. Les apparences sont sauvées, mais le non-respect du ramadan, la consommation d'alcool, les relations sexuelles pour les filles avant le mariage sont des pratiques courantes surtout parmi les classes les plus privilégiées.

Une police islamique veille au bon respect des lois musulmanes. Si le contrôle est davantage important dans la capitale, Kuala Lumpur, la police islamique semble cependant

¹ Cf. notamment L. Malleret, 1934, p. 269. Il présente la religion en Indochine comme une morale, une philosophie mais aussi une politique.

² Cf. chapitre 5.

³ Cf. chapitre 5.

ignorer volontairement certains quartiers favorisés et les lieux de fête bourgeois, bars et discothèques branchées comme ceux de la rue Changkat Bukit Bintang. A Penang, où la population est majoritairement d'origine chinoise, les mœurs sont plus libres, la prostitution et la consommation d'alcool affichées. Dans la capitale, les descentes de la police musulmane sont fréquentes dans les hôtels, les bars et les boîtes de nuit pour surveiller la consommation d'alcool, de drogues, la prostitution et les couples illégitimes. Mais elles tiennent davantage de la corruption que de l'éthique. Le terme *khalwat* est fréquemment utilisé par les Malaisiens musulmans pour désigner le péché de promiscuité excessive.

En Thaïlande, les comportements et façons de penser ne s'avèrent pas si libres et libérés que l'on pourrait le croire à première vue. *Kathoei*¹, homosexuels, prostitué(e)s ou couples mixtes sont fréquemment victimes de stigmatisation. Si en apparence la loi, la culture et la religion donnent une impression de souplesse et de liberté en Thaïlande, les *a priori* et jugements moraux sont fréquents. En Malaisie, comme nous le verrons ultérieurement, les conjoints locaux étant fréquemment issus de classes sociales favorisées, le stigmate de la prostitution ne s'observe pas.

Les contacts entre Occidentaux et locaux

La Malaisie a été colonisée par les Britanniques, a été le lieu d'établissement de comptoirs portugais et hollandais, puis a été occupée par le Japon. Si elle a subi une forte influence arabe, indienne et chinoise, la Thaïlande quant à elle est le seul pays d'Asie du sud-est à ne jamais avoir été colonisé. On tend cependant à oublier que si ce dernier pays n'a pas subi de colonisation officielle, il a cependant été fortement indianisé, a subi au 19^e siècle une très forte pression politique de la part des puissances coloniales européennes, puis a été occupé par le Japon.

La Malaisie devient très tôt un lieu de passage stratégique sur les routes du commerce. A partir des années 1420 l'islam gagne la Malaisie, probablement introduit par des marchands indiens venus commercer à Malacca. Le fameux *rocher de Terrenganu* met en avant l'année 1303 comme date où l'islam est devenu religion locale. Ce rocher est la référence la plus ancienne à la présence de l'islam dans la péninsule et est cité comme preuve que la Malaisie

¹ Terme thaïlandais désignant indifféremment travestis et transsexuels.

possède un des liens les plus anciens avec la religion musulmane en Asie du sud-est¹. Les colonisations européennes se succédèrent ensuite dès le début du 16^e siècle avec les Portugais, les Néerlandais – surtout présents en Indonésie – puis les Anglais².

Au début du 17^e siècle, soit un siècle après leur première arrivée, le nombre d'Européens installés au Siam ou fréquentant ses comptoirs augmenta sensiblement. Cette tendance se développera durant la majeure partie du 17^e siècle. C'est par l'intermédiaire des compagnies des Indes orientales, par celui de marchands privés ou de missionnaires que les Portugais, les Hollandais, les Anglais puis les Français vont, dans un premier temps, côtoyer les Thaïs. En Malaisie, Portugais puis Hollandais établirent leur comptoir à Malacca.

La Thaïlande fut officiellement « neutre » durant la guerre d'Indochine puis celle du Vietnam. Hormis durant une brève période du règne de Phibun qui se rangea en 1942, pour un temps, du côté des Japonais et déclara la guerre à la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis³. Phibun revint quelques années plus tard présentant un soutien inconditionnel aux Américains. Ainsi, alors qu'à l'époque les autres nations d'Asie du sud-est se construisaient contre les Etats-Unis, la Thaïlande affichait un pro-américanisme, animé entre autre par un fort anti-communisme⁴.

Malgré cette image d'indépendance, les Américains investirent près de deux milliards de dollars dans l'économie thaïlandaise entre 1951 et 1975, afin de favoriser la stabilité du pays⁵. En dépit d'une forte corruption, l'aide américaine eut des retombées positives sur l'économie thaïlandaise. Avec l'aide de prêts d'organismes internationaux, elle permit de soutenir des programmes d'agriculture, d'infrastructure routière, portuaire et ferroviaire. Une aide particulière fut également consacrée à l'enseignement. Au cours de cette période, le pays émerge en tant que nouvelle puissance agro-industrielle. Avec le doublement de la population entre 1947 et 1970, la classe moyenne s'élargit. Cette classe moyenne, urbaine, dominée par les entrepreneurs d'ascendance chinoise, sans remettre réellement en cause l'ordre social, s'était imprégnée au contact de l'Occident de valeurs libérales qu'elle promouvait⁶. De son côté, la Malaisie a vu au 20^e siècle grandir son esprit nationaliste face aux colonisateurs anglais. L'occupation japonaise a notamment encouragé certains activistes nationalistes qui réalisèrent

¹ V. M. Hooker, 2003, p. 5.

² La Malaisie péninsulaire fut le lieu d'installation de comptoirs portugais de 1511 à 1641, puis néerlandais de 1641 à 1824. La Malaisie fut ensuite sous le protectorat britannique de 1824 à 1957, avec une rupture durant la Seconde guerre mondiale et l'occupation japonaise de 1941 à 1945.

³ Déclaration de guerre qui n'a pas été effective puisque non transmise par l'ambassadeur à Washington.

⁴ B. Formoso, 2000b, p. 68.

⁵ *Ibid.*, 2000b, p. 68.

⁶ *Ibid.*, 2000b, p. 69.

que le pouvoir des anglais n'était pas incessible. Le slogan japonais « l'Asie aux asiatiques » a ainsi inspiré certains Malaisiens pour prendre en main le destin de leur pays¹.

Les Rest and Recreation Camps

En Thaïlande, à l'époque féodale, les aristocrates entretenaient un certain nombre de concubines selon leur rang. B. Formoso considère le concubinage comme l'une des facettes du système global et rigide de clientèle en vigueur à l'époque. Si la polygamie a par la suite été abrogée sous Rama VI, elle se pratique toujours de manière informelle par l'institution de la *mia noi* – « la petite épouse ». Ainsi les hommes les plus fortunés pourront entretenir une ou plusieurs secondes femmes. S'ajoute à cette pratique ancrée dans la société thaïe, l'arrivée de millions de coolies chinois entre le début du 19^e siècle et l'arrêt de l'immigration en 1931. L'importante demande suscitée par cette main-d'œuvre essentiellement masculine fut à l'origine du premier réel marché prostitutionnel².

De 1941 à 1945, 100 000 à 150 000 Japonais séjournèrent en Thaïlande comme Alliés. Des *doen sawan* ou « zones paradisiaques », véritables quartiers de prostitution, furent créées pour eux dans les provinces du pays³. Dans les années 1960, période d'engagement militaire américain croissant dans la guerre du Vietnam, un nombre de plus en plus important de soldats américains étaient basés à Bangkok et dans diverses autres bases militaires sur le territoire thaïlandais. S'ajoutaient à ceux-ci un large nombre de GI's américains basés au Vietnam qui venaient en Thaïlande effectuer des séjours de repos et de loisirs – *Rest and Recreation Leaves*. En 1969, à l'apogée de la présence américaine, le nombre de soldats américains en Thaïlande atteignit le nombre de 49 000 hommes. S'ajoutèrent à ces derniers, ceux qui visitèrent le pays dans des *Rest and Recreation Camps*, soit environ 71 000 militaires⁴.

A partir de 1972, le tourisme sexuel prit la relève. En 1975, au départ des GI's, 100 000 touristes allemands se pressaient déjà pour découvrir les 500 salons de massage qu'ils laissaient à Bangkok⁵. Des stations balnéaires comme Pattaya, des quartiers comme Patpong et des villes frontières comme Hat Yai vivent encore aujourd'hui, pour une grande partie, du tourisme sexuel. La ville de Pattaya s'est d'ailleurs développée comme un *Rest and Recreation Center*

¹ V. M. Hooker, *op. cit.*, p. 8.

² B. Formoso, 2000a, p. 83.

³ J. Baffie, « La prostitution féminine en Thaïlande. Ancrage historique ou phénomène importé », Internet, p. 4.

⁴ E. Cohen, 2003, p. 60.

⁵ J. Baffie, *op. cit.*, p. 4.

pendant la guerre du Vietnam et est demeurée par la suite un pôle du divertissement sexuel bon marché¹.

Chacune de ces bases américaines était entourée par une « ceinture du plaisir » – *pleasure belt* – composée de restaurants, bars, salons de massage, hôtels, boîtes de nuit et bordels. Au sein de cette « ceinture du plaisir », diverses formes de relations semi-commercialisées se développaient, qui allaient au delà d'une simple passe entre une prostituée et son client. La relation la plus stable était celle de la femme louée – *mia chao* – dans laquelle une femme thaïlandaise vivait avec un soldat américain pour la durée de son séjour dans le pays. Elle était payée pour ses services ménagers et sexuels, mais le marché était sans doute, dans la plupart des cas, agrémenté d'un engagement émotionnel mutuel. Cependant, il restait établi que la relation était temporaire, bien que prolongée, et prendrait fin lorsque le soldat retournerait aux États-Unis. Ces « femmes louées » étaient parfois même transmises de la main à la main à un soldat remplaçant. Certaines de ces relations menèrent toutefois au mariage. La plupart de ces couples s'installèrent aux États-Unis mais certains demeurèrent en Thaïlande². Cette présence militaire en Thaïlande a favorisé la construction de l'image du pays, et surtout de Bangkok, comme la capitale orientale du sexe. Selon E. Cohen elle a également transformé la nature de la prostitution thaïlandaise³. Il me semble au contraire que, si les clients, les lieux et certaines modalités de la prostitution ont pu être modifiés, ces nouvelles relations demeurent basées sur des pratiques culturelles et des rapports de genre qui existaient déjà en Thaïlande. Il s'agirait davantage d'une adaptation à une demande nouvelle que d'une transformation intrinsèque de la pratique prostitutionnelle. B. Formoso avait déjà développé cette théorie en expliquant que le tourisme sexuel n'aurait pas pu prendre cette ampleur sans divers facteurs internes à la société thaïlandaise comme l'interprétation populaire de la sotériologie bouddhique, les relations de genre en lien avec l'idéologie theravada, le rôle économique dévolu aux femmes et la pratique de la polygamie ou du concubinage par l'aristocratie. Cette dernière légitimait la mercantilisation des femmes bien avant l'époque moderne⁴. De plus, « la prostitution du proche n'existe pas en Thaïlande. Il s'agit toujours d'un commerce inscrit dans la mobilité qui associe des partenaires venus d'ailleurs, des « corps étrangers » » (Formoso, 2001a : 61). Schéma relationnel auquel correspondent parfaitement les *Farangs*. Les privilèges accordés aux hommes riches thaïlandais furent projetés sur les GI's américains puis sur les

¹ G. Lewis, 2006, p. 131.

² E. Cohen, *op. cit.*, p. 60.

³ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴ B. Formoso, 2001, pp. 60-61.

touristes occidentaux. Ils entrèrent ainsi dans un profil structural préconstruit ; considérés comme riches, ils étaient logiquement polygames¹.

La pratique de la *mia chao* ressemble fortement aux relations économico-sexuelles pouvant s'établir entre touristes ou expatriés et certaines femmes thaïlandaises. La ressemblance avec la *mia chao*, mais également avec la *mia noi*, s'inscrit dans cette même logique structurale. La présence de ces camps militaires a encouragé l'arrivée de jeunes femmes venues de la campagne thaïlandaise, et tout particulièrement de la région du nord-est, la plus pauvre du pays : l'Isan. Ces femmes continuent de satisfaire les touristes et touristes sexuels – de plus en plus nombreux suite au développement du tourisme de masse – et offrent les principales possibilités de mariage aux touristes et autres étrangers occidentaux². L'usage de prendre une femme à contrat pour une durée déterminée fut également pratiqué dès les premières expéditions coloniales dans les Indes orientales – actuelle Indonésie. Le premier à mentionner cette pratique pour les lecteurs français fut F. Martin dans *Description du premier voyage fait aux Indes orientales* : « Lors que les estrangers viennent en ce lieu, ilz acheptent des femmes pour autant de temps qu'ils veulent demeurer, & sans qu'elles en demeurent scandalizez ». Ce fait fut souvent noté au 18^e siècle. On en trouve de nombreux exemples dans l'*Histoire générale des Voyages* de Prévost qui, évoquant les galanteries de l'Anglais Culthurst avec les femmes de Bandaneira, écrit qu'« il ne cacha point qu'elles étaient plus sensibles à l'intérêt qu'à la tendresse » (Labrousse, *in*, Lombard, 1993 : 282-283). Cet usage fut par la suite régulièrement attesté dans la société coloniale du 19^e siècle. On peut aisément en repérer les prolongements dans toutes sortes de pratiques actuelles contractuelles qui sont négociées entre locaux et touristes ou expatriés.

Le tourisme

Les statistiques du ministère du tourisme thaïlandais pour l'année 2007 mentionnent un total de 7 981 205 visiteurs, soit une augmentation globale de 0,5 % par rapport à l'année 2006. Parmi eux, les Français ont été 351 650 – ils représentent 9,53 % des touristes européens – soit une augmentation de 9,93 % par rapport à 2006. 483 684 Français ont visité la Thaïlande en 2010, soit une augmentation de près de 10 % par rapport à 2009.

¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

² E. Cohen, *op. cit.*, p. 61.

Grâce aux statistiques obtenues auprès des gouvernements malaisiens et thaïlandais, nous pouvons établir un profil des touristes visitant ces deux pays. En Malaisie, en 2008, la majorité des touristes était de sexe masculin (63,8 %) et mariés (60,7 %). 29,6 % d'entre eux voyageaient seuls, 23,7 % avec leur conjoint, 23 % avec des amis, et 17,2 % avec de la famille. Ils sont davantage représentés parmi les 25-34 ans (36,6 %), puis les 35-44 ans (25,3 %). Concernant les touristes français en Malaisie, 69,4 % d'entre eux étaient de sexe masculin et 70,5 % étaient célibataires. 44,3 % d'entre eux avaient entre 25 et 34 ans. Ils voyageaient avec des amis (37,6 %) ou seuls (36,9 %)¹.

En Thaïlande, pour l'année 2003, 61,66 % des touristes étaient de sexe masculin. 25,63 % avaient entre 35 et 44 ans, 24,89 % entre 25 et 34 ans. Les touristes asiatiques étaient majoritairement de nationalité malaisienne et japonaise. Concernant les Européens, ils étaient principalement Anglais et Allemands. Venaient ensuite les Français, Suédois, Hollandais puis les Suisses².

Si le tourisme et l'expatriation se sont fortement développés en Malaisie et en Thaïlande, ils n'ont guère contribué à détruire idées reçues et stéréotypes sur ces populations d'Asie du sud-est. Le tourisme se pratique de manières très différentes en Thaïlande et en Malaisie. Dans ce premier pays, on observe un tourisme de masse qui s'est développé depuis plusieurs dizaines d'années. Le tourisme local demeure encore relativement marginal ou, du moins, semble moins démocratisé que dans le pays voisin. Si les classes moyennes et favorisées du pays pratiquent le tourisme local ce n'est généralement pas en suivant les mêmes sentiers que les touristes internationaux. Quelques couples mixtes empruntent les mêmes bus « V.I.P. », logent dans les mêmes *guest houses* économiques, visitent les mêmes temples et villages ethniques du nord du pays, s'inscrivent aux mêmes trekkings que les *backpackers*³ occidentaux. Mais la plupart des touristes locaux valoriseront un tourisme davantage confortable et thaïlandais. C'est-à-dire hors des sentiers destinés au tourisme mondial de masse, valorisant le moderne voire le luxueux. En Malaisie, le secteur du tourisme international reste moins développé que dans le pays voisin ; les structures récréatives étant moindres et moins mises en avant qu'en Thaïlande. Les sentiers foulés par le tourisme local et international sont superposables. En l'absence de réelles structures touristiques pour Occidentaux, les Malaisiens aiment à pratiquer un tourisme similaire, privilégiant tout de même la consommation, les

¹ Cf. profil des touristes visitant la Malaisie, annexe 4 p. 324.

² Cf. profil des touristes visitant la Thaïlande, annexe 5 p. 325.

³ Terme anglais que l'on pourrait traduire par « voyageurs en sac à dos ».

vacances balnéaires et le confort moderne dans des hôtels luxueux, aux visites culturelles et trekkings.

Comme nous l'avons vu, le tourisme étranger en Thaïlande s'est développé sur le modèle des *Rest and Recreation Camps* des années 1960, où les soldats américains venaient se détendre et se divertir dans le « pays du sourire ». Dans ce cadre, tout un éventail d'activités est proposé au touriste qui va généralement effectuer dans son voyage un trekking dans les montagnes du nord du pays, un peu de farniente, de plongée et de fête dans une île du sud du pays, puis explorer les quartiers « chauds » de Patpong à Bangkok, ou de Pattaya. Les touristes voyagent en Thaïlande en suivant un sentier mis en place pour les étrangers et principalement pour les Occidentaux. Ils demeurent ainsi parqués dans des lieux spécifiques fréquentés principalement par leurs congénères occidentaux. Les Thaïlandais qu'ils seront amenés à rencontrer travailleront ou auront des intérêts dans le domaine du tourisme, voire de la prostitution. Tout est mis en place pour divertir les touristes : activités nature, plages, fête, alcool, drogues, filles...

La Malaisie, par contre, s'est ouverte au tourisme que relativement récemment. Depuis le début des années 2000, le gouvernement encourage ce qu'il nomme le « tourisme musulman », souhaitant ainsi attirer des voyageurs du Moyen-Orient – souvent d'Arabie Saoudite ou d'Iran – et valoriser l'image d'un pays islamique moderne et développé¹. Selon G. Lewis, la Malaisie se vend comme le paradis des consommateurs. En 2002, 20 % des revenus du tourisme provenaient des achats effectués. Les touristes arabes qui se rendaient auparavant aux Etats-Unis ou en Angleterre choisissent maintenant plus volontiers la Malaisie qui offre une atmosphère islamique familière, des lois plus simples pour l'obtention d'un visa et des prix moins élevés². Le tourisme local est également relativement développé en Malaisie, ce qui la distingue des Etats voisins et donne un indice du niveau de développement du pays.

Le tourisme malaisien est également relativement balisé mais davantage destiné aux locaux que dans le pays frontalier. Ils commencent, depuis quelques années, à voyager dans leur propre pays sur les îles ou les bords de mer, ou dans quelques grandes villes comme Kuala Lumpur, Penang ou Malacca. Les Malaisiens privilégient un mode de tourisme mettant en avant leur richesse économique. On note également un intérêt pour les tribus ethniques du pays – les *Orang asli*³, Austronésiens ou Austroasiatiques. Quelques musées ou villages recomposés

¹ Cf. article du journal malaisien *Starmetro*, annexe 8 p. 328.

² G. Lewis, 2006, p. 122.

³ Terme générique malais désignant les aborigènes et regroupant de nombreux groupes ethniques distincts. Signifie littéralement « homme originaire ».

commencent à voir le jour, présentant le mode de vie et l'artisanat *orang asli*. Certains restaurants mettent également en place des spectacles de danse de ces tribus.

L'expatriation

En un an, la communauté française de Thaïlande a augmenté ses effectifs de près de 5 % : au 31 décembre 2010, 9 297 Français étaient inscrits au registre tenu par l'ambassade. Le nombre de non-inscrits est estimé entre 4 000 et 5 000 personnes. 52 % des expatriés habitent à Bangkok, tandis que les régions de Pattaya, Phuket, Chiang Mai et Koh Samui accueillent respectivement 11 %, 9 %, 8 % et 4 % du total des inscrits. Les Français sont aussi présents dans les régions nord et est du pays, dans les zones urbaines le long du Mékong ainsi que, plus modestement, à la frontière cambodgienne. Les tranches d'âge les plus représentatives sont les 41-60 ans (31 %) puis les 26-40 ans (20 %). Les 18-25 ans ne représentent que 4 % de la population compte tenu des difficultés à suivre des études supérieures en Thaïlande. Enfin, la part des plus de 60 ans ne cesse d'augmenter du fait de l'installation croissante de retraités. En 2007, elle représentait plus de 15 % de la population ; en 2010, 18 %. Les retraités se disent attirés par les conditions de vie et les facilités de séjour que leur offre la Thaïlande. 89 % d'entre eux sont des hommes. En 2007, 73,6 % des inscrits avaient une durée de résidence en Thaïlande inférieure à cinq ans. Certains sont toutefois présents depuis plusieurs dizaines d'années. La communauté française est majoritairement masculine : les femmes représentent 32,3% de la population française. Seules 30 % d'entre elles sont actives. La grande majorité des Français de Thaïlande est constituée d'expatriés sous contrat local. Les actifs représentent 56 % de la communauté. Leurs catégories socioprofessionnelles témoignent d'un haut niveau de responsabilité et de qualification : 16 % sont chefs d'entreprises et 40 % cadres supérieurs. Le secteur tertiaire emploie 89 % des actifs et l'industrie 10 %.

Selon les statistiques de l'ambassade de France, au 12 juin 2009, le nombre de ressortissants français enregistrés en Malaisie était de 2 017. Ce chiffre est en constante augmentation depuis cinq ans. La communauté française enregistrée est principalement une communauté d'expatriés (à 85 %). La communauté française est assez jeune, la moyenne d'âge étant de 30 ans – 32 ans et demi pour les hommes et 28 ans pour les femmes. La durée moyenne de séjour est proche de trois ans. Près d'un quart des enregistrés résident en Malaisie depuis plus de cinq ans et environ 10 % depuis plus de 10 ans. A plus de 85 %, la communauté

française réside à Kuala Lumpur et dans les environs immédiats. Le reste des inscrits vivant en Malaisie péninsulaire se répartit principalement dans les Etats de Penang, Johor, Malacca et Pahang. 4 % de la communauté française vit sur l'île de Bornéo – Etats de Sarawak et de Sabah. Le ministère du tourisme malaisien évalue le nombre de touristes français en Malaisie en 2008 à 86 030. La communauté française se situe au cinquième rang des communautés des pays développés, après les Japonais, les Américains, les Australiens et les Britanniques. 45 % des inscrits sont actifs – 65 % des hommes et 20 % des femmes. 55 % des actifs travaillent dans le secteur industriel, et 45 % dans le secteur tertiaire. Les principaux domaines d'activité sont : la haute technologie, l'ingénierie liée au secteur pétrolier ou énergétique, le bâtiment public et la concession de services, la distribution agro-alimentaire, l'automobile, l'hôtellerie et la restauration.

Les expatriés vivent souvent repliés sur eux-mêmes. En Thaïlande ils ne côtoient que quelques filles thaïlandaises relativement pauvres, et leur famille lorsqu'ils veulent épouser l'une d'entre elles. Ils ne fréquentent quasiment aucun homme thaïlandais. Il ressort des entretiens effectués dans les deux pays que seulement 38 expatriés sur 69 considèrent fréquenter des locaux, soit à peine plus de la moitié. Les résultats sont relativement similaires dans les deux pays : 20/37 en Thaïlande contre 18/32 en Malaisie.

Si l'on distingue les deux villes thaïlandaises, on observe qu'à Bangkok sur 22 expatriés interviewés, une faible majorité – 13 personnes – déclare fréquenter des locaux. Si l'on considère uniquement la fréquentation d'hommes thaïlandais, les chiffres baissent, ne comptant plus que trois hommes expatriés sur 16. A Chiang Mai, sur 22 expatriés interrogés, six déclarent fréquenter des locaux. Lorsque je limite les fréquentations aux seuls hommes thaïs, plus que trois hommes expatriés sur 13 en comptent dans leur entourage. Il faut cependant encore nuancer ces résultats car certains informateurs considèrent comme des fréquentations leurs voisins ou commerçants, avec qui ils n'échangent que quelques mots.

En Malaisie, dans la capitale, huit expatriés sur 18 fréquentent des locaux. A Penang, sur 14 expatriés, 10 ont établi des relations avec des autochtones. Contrairement au pays voisin, en Malaisie tous les expatriés comptent des hommes locaux dans leur entourage¹.

Si les chiffres sur le taux de fréquentation des autochtones sont sensiblement les mêmes dans les deux pays, en Thaïlande les amitiés se lient très rarement avec les hommes locaux. Les

¹ Sont comptés, pour la fréquentation des locaux tous sexes confondus, les expatriés hommes et femmes. Pour la fréquentation des hommes locaux, seuls les expatriés hommes sont pris en compte. Cf. tableaux des couples interviewés, annexe 1 p. 304.

hommes expatriés fréquentent essentiellement des femmes locales – famille et amies de leur compagne ou employées. Les femmes expatriées en Thaïlande lient davantage amitié avec des couples mixtes. En Malaisie, par contre, les fréquentations semblent davantage mixtes du point de vue du genre. Cette constatation est sûrement en lien avec le fait que, en Malaisie, les relations sont établies principalement avec des locaux issus de classes moyennes ou favorisées, alors qu'en Thaïlande elles le sont majoritairement avec des individus issus de classes défavorisées. Les relations amicales entre personnes de sexe opposé étant relativement rares dans le pays, comme nous l'avons vu précédemment, et beaucoup de femmes s'appuyant sur la dévalorisation des hommes locaux pour valoriser les Occidentaux et mettre en avant leur situation de vie difficile, les hommes thaïs sont souvent exclus de ces relations, ou mis à l'écart, cachés¹.

Les expatriés véhiculent nombre d'idées reçues et de stéréotypes sur les femmes et les hommes thaïlandais ainsi que sur la culture et la religion locales. La vision qu'ils se sont faite des hommes locaux est principalement fondée sur les dires des femmes thaïlandaises, certainement poussées par le désir de dénigrer leurs congénères pour justifier leur intérêt pour les Occidentaux, valorisant leur besoin de protection et d'amour, cachant leurs intérêts pécuniaires. Le portrait de l'homme thaïlandais dressé par les femmes thaïlandaises des classes défavorisées, repris par les expatriés, est sensiblement toujours le même : un macho, dur, insensible voire violent, qui boit et parie beaucoup, qui délaisse sa femme et la trompe.

La description des hommes thaïlandais faite par les femmes occidentales est bien évidemment tout autre. Ils sont vus comme très doux, sensibles et romantiques parfois même trop, penchant vers le mielleux. Les femmes occidentales interviewées sont souvent détachées ou rejetées du groupe des expatriés et fréquentent davantage des locaux ou des couples mixtes.

De nombreuses légendes urbaines circulent au sein des groupes d'expatriés. En Thaïlande, elles relatent souvent des histoires d'amour entre Occidentaux et locaux ayant très mal fini. Le plus fréquemment, elles dépeignent un homme occidental tombant éperdument amoureux d'une locale qui lui prend d'une manière ou d'une autre tout son argent. Lui, perd le sens de la réalité, se retrouvant seul dans un pays dont il ne maîtrise pas les codes, les normes, les valeurs. Les expatriés interrogés se considèrent souvent comme différents, comme non représentatifs du groupe des *expats*. De la même manière, ils présentent souvent leur femme

¹ Certaines femmes thaïlandaises ont un petit ami ou un époux thaïlandais qu'elles cachent à leur compagnon occidental, ou qu'elles présentent comme un membre de leur famille – frère ou cousin. Il semblerait ainsi que parfois les hommes locaux profitent et incitent même leur compagne à fréquenter un *Farang* afin de tirer profit financièrement de cette relation.

comme « occidentalisée » ou « éduquée », issue d'une classe aisée, différente des Thaïlandaises « normales »¹.

Les femmes occidentales s'affirment également différentes de ce groupe, déjà de par leur relation conjugale qu'elles jugent atypique puisque la majorité des couples sont formés sur le schéma inverse, l'homme étant occidental, la femme thaïlandaise. Mais elles vont également présenter leur conjoint comme différent des autres Thaïlandais, car il aura vécu à l'étranger, aura fait des études, ou sera un « artiste », quelqu'un d'« original ».

Expatriation *contractuelle et indépendante*

« Il y a deux types d'*expats* : ceux qui travaillent dans des grandes entreprises françaises. Ils sont envoyés ici mais n'ont pas trop envie. Ils vivent à part, ne s'incrusteront pas dans la société. Et les *expats* qui sont là car ils rejettent la France. Un peu comme moi. Tu ne sais pas trop où tu en es en fait. Tu te retrouves ici et tu sais que tu n'as pas envie de rentrer en France. Donc tu essayes d'accepter tout ce qu'il se passe. Tu gardes ton œil critique mais tu fermes ta gueule car ce n'est pas ton pays. Et tu pointes tous les quatre-vingt dix jours et tu fais ton visa. Et tu fais des efforts pour accepter cette culture qui ne te plaît pas plus que ça. Ce n'est pas la tienne mais tu dois respecter car ce n'est pas ton pays. »

Mathieu, 34 ans, Français en couple avec un Thaïlandais, Bangkok.

Les Occidentaux utilisent souvent le terme *expat* pour désigner une forme de communauté d'Occidentaux travaillant ou vivant pour une longue période dans ces pays d'Asie du sud-est. Mais cette notion englobe des personnes avec un mode de vie, une situation économique et sociale ainsi qu'un statut très différents. Nous distinguerons deux types d'expatriation en Malaisie ou en Thaïlande : *contractuelle et indépendante*.

Les expatriés *contractuels* désignent les personnes envoyées par une entreprise de leur pays d'origine, ou ayant un travail en Asie avec un contrat, un statut reconnu dans leur pays. Ces personnes restent généralement en Malaisie ou en Thaïlande seulement quelques années, avant de repartir dans leur pays d'origine ou dans un autre pays. Ils bénéficient d'un bon salaire – comprenant une prime d'expatriation –, d'un statut légal dans le pays – visa de travail –, et s'expatrient souvent avec femmes et enfants. Ils sont issus de classes relativement aisées. Ils n'ont généralement pas à s'occuper des formalités de déplacement, de logement, de visa ; leur

¹ Cf. chapitre 5.

entreprise prenant tout en charge. Ils sont très présents en Malaisie, à Kuala Lumpur, où siègent de nombreuses multinationales, mais également à Bangkok.

Les expatriés *indépendants* sont quant à eux davantage actifs ; ils sont davantage engagés dans l'effectuation de leur expatriation. Ce sont majoritairement des personnes qui ont une expérience des voyages et qui décident par la suite de s'établir quelque part. Ce sont très souvent des hommes célibataires. Ils sont très présents en Thaïlande, sur les îles et dans les petites villes, ou à Bangkok. Ils proviennent fréquemment d'un milieu plus modeste. Ils ne bénéficient que de visas touristiques qu'ils renouvellent autant que possible en passant la frontière, ou en achetant de faux visas. Ceux qui restent se marient très souvent à une femme locale, ce qui leur permet d'obtenir un visa et d'acheter une maison ou un commerce – bar ou *guest house* – au nom de leur femme. Ils peuvent aussi être retraités, en vacances prolongées et répétées, obtenir un contrat local – souvent en tant que professeur dans leur langue maternelle – ou effectuer du commerce d'import-export... Leurs relations avec les locales sont différentes de celles entretenues par les expatriés *contractuels* ; les expatriés *indépendants* étant davantage dépendants – aux niveaux économique, légal et linguistique – de ces dernières. Cette catégorie des *indépendants* peut être rapprochée de celle des *dropout expatriates* – ou « expatriés marginaux » – instaurée par E. Cohen, que nous présenterons plus en détail avec la notion d'*espace de l'entre-deux*, empêchant une réelle connaissance de l'espace local et favorisant la création d'un espace intermédiaire dans lequel évolue la majorité des touristes et des expatriés.

Les expatriés *indépendants* sont peu nombreux en Malaisie où la vie est moins festive et les mariages avec les femmes locales plus difficiles et moins répandus qu'en Thaïlande. Si l'on retrouve à Bangkok quelques expatriés *indépendants* – retraités, chômeurs ou voyageurs de longue durée vivant de petits emplois locaux – ils sont extrêmement rares en Malaisie. Dans ce dernier pays, certains trouvent des emplois locaux mais généralement avant de se déplacer dans le pays. La ville de Chiang Mai représente un lieu privilégié pour les expatriés *indépendants*, comme l'expliquent ces restaurateurs français et anglais installés dans cette ville :

« La ville la plus facile à vivre quand on arrive en Thaïlande, c'est Chiang Mai. Les gens qui travaillent pour des grosses entreprises, qui vont monter des grosses entreprises, bien sûr vont travailler à Bangkok, parce que c'est là que tout se passe. Donc Bangkok étant une ville assez polluée, assez grande, démesurée, difficile à vivre, surtout quand on vient de Montpellier, je n'avais aucune envie de rester à Bangkok, et je n'avais pas les moyens de monter une grosse entreprise non plus. Donc pour moi le choix était vite fait, c'était Chiang Mai, restaurant pour les français, et il y en a beaucoup puisqu'il y a 45 000 expatriés européens qui vivent sur Chiang Mai et les environs. Donc il y a une grosse communauté

européenne. Ce sont des retraités, des rentiers, des personnes travaillant dans l'export... La vie n'y est pas chère. Et il y a énormément de choses à faire : trekking, marchés, artisanat, ... Chiang Mai est une place importante en Thaïlande et peut-être même en Asie pour l'export. J'en connais cent cinquante ou deux cents, qui sont des clients réguliers, qui travaillent les saisons d'été ou d'hiver dans des galeries, des commerces ou sur des marchés. Ce sont des gens qui ont un style de vie assez indépendant. Ils gagnent bien leur vie sur une courte période, puis huit mois de l'année ils profitent d'une vie pas chère en Thaïlande. »

Patrick, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

« Je n'ai pas vraiment choisi la Thaïlande, j'ai choisi Chiang Mai. Et Chiang Mai est en Thaïlande. Je cherchais un autre endroit où vivre, ailleurs qu'en Europe. Je suis venu ici une fois pour les vacances. Et je pense que j'ai toujours cherché à revenir ici. Je n'ai jamais abandonné. Je suis ici depuis sept ou huit ans. Et je n'ai jamais quitté cet endroit depuis. »

Timotee, 59 ans, Anglais marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

E. Cohen distingue trois formes de choix de vie chez les Occidentaux établis en Thaïlande. Le premier groupe forme le noyau dur de l'expatriation : the *core community*. Il pourrait correspondre à la catégorie que j'ai proposée d'expatriés *contractuels*. Le groupe le plus extrême est celui des « devenus natifs » (*goes native*), qui selon l'auteur auraient adopté le mode de vie de la communauté locale, et se seraient totalement immergés dans la culture, la vie et la langue locales¹. Cette catégorie est cependant totalement illusoire et fantasmée. Je n'ai jamais rencontré lors de mon terrain une seule personne occidentale pouvant entrer dans ce groupe des *goes native*. D'une part car tous gardent en tête des valeurs et des normes occidentales, même s'ils les rejettent et dénigrent souvent leur culture et leur pays. S'ils apprennent la langue locale, adoptent la religion, la culture, et le mode de vie, leur connaissance et leur interprétation des pratiques, des coutumes, des modes de penser et d'agir sont souvent superficielles ou tronquées. D'autre part, quels que soient les efforts d'intégration effectués par les Occidentaux, la population locale les percevra toujours comme des *Farangs*, des étrangers blancs.

Si la catégorisation de l'auteur est donc critiquable, le groupe intermédiaire, celui des *dropout expatriates*, demeure intéressant et se rapproche fortement du groupe des expatriés *indépendants*. Ces *dropouts* ne reproduisent ni l'environnement de leur société d'origine, ni de celle d'accueil. Pour l'ethnologue, ils ne constituent pas une communauté, et aucune institution locale ne gère leurs besoins. Mais ils représentent une catégorie distincte du cœur de la

¹ E. Cohen, 1984, pp. 92-96.

communauté des expatriés (*core expatriate community*). Ils rejettent le style de vie et de nombreuses valeurs de leur société d'origine, tout particulièrement l'importance du travail et de l'achèvement économique. Cette catégorie ressemble à celle des *inner-directed drifters* – que l'on pourrait traduire en français par « nomades intro-dirigés » – qu'E. Cohen a pu établir dans sa typologie des touristes. Ces derniers ont tendance à créer une « bulle environnementale contre-culturelle » – *counter-cultural « environmental bubble »* – au sein de la communauté des « nomades » – *drifter communities* – qui ne reproduit ni l'environnement de leur société d'origine, ni celui de leurs hôtes¹. Cette « bulle environnementale » développée par E. Cohen introduit ainsi la notion d'*espace de l'entre-deux*.

L'espace de l'entre-deux

On entend fréquemment parler, en sociologie du tourisme, de *bulle touristique* – formule explicite et commercialement exploitée – ou de *lieux* ou *espaces transitionnels* pour désigner l'espace dans lequel évoluent les touristes². Si la notion de *bulle touristique* me paraît bien représentative, elle me semble néanmoins trop peu conceptualisée, trop commerciale. Quant au terme « transitionnel », il impliquerait un passage rassurant, un lien entre deux espaces qui ne me paraît pas avoir lieu en réalité. Le touriste demeure dans cet interstice, cet *espace de l'entre-deux*. De plus, ces deux notions sont essentiellement utilisées pour étudier des espaces touristiques fermés comme un centre de vacances, une croisière en paquebot, le Club Méditerranée, Center Parcs... Alors qu'il s'agit ici d'un espace touristique ouvert, intégré au pays et à la vie locale, avec la possibilité de contact avec certains autochtones. La bulle touristique n'est pas forcément effective. Touristes et voyageurs évoluant seuls dans un pays, voyagent la plupart du temps dans une bulle touristique – voyages en autocars, *guest houses*, restaurants, visites de monuments, de sites touristiques, trekking, plongée... Ils fréquentent une multitude d'espaces touristiques, moins délimités et nets que l'espace des voyages organisés, procurant ainsi une sensation de liberté, d'indépendance et d'aventure. Dans les pays où le tourisme de masse est fortement développé, l'infrastructure touristique est séparée du reste de la culture et du déroulement quotidien de la vie locale³. Les touristes évoluent ainsi dans leur

¹ *Ibid.*, pp. 101-108.

² R. Amirou, 1995 ; J. Remy, in R. Amirou et P. Bachimon, 2000.

³ E. Cohen, 1972, p. 172.

propre monde, entourés par la société locale mais pas intégrés à celle-ci. Ils sont amenés à rencontrer seulement les représentants du tourisme mais rarement les locaux.

Cette notion d'*espace de l'entre-deux* s'inspire de celle de *non-lieu* établie par M. Augé. Voies rapides, échangeurs, aéroports, chaînes d'hôtels, grandes surfaces ou stations-service, camps de transit des réfugiés... tous ces *non-lieux* surpeuplés, où se croisent en silence et s'ignorent des milliers d'individus, forment des parenthèses anonymes et sans jeu social. Ils constituent, selon M. Augé, les espaces caractéristiques de ce qu'il nomme la *surmodernité*, s'apparentant à la *modernité liquide* de Z. Bauman. Pour M. Augé, l'excès est la modalité essentielle de la situation de *surmodernité* : surabondance événementielle et spatiale, individualisation des références. C'est un monde favorisant l'individualisme, le provisoire et l'éphémère. Les repères d'identité collective sont devenus fluctuants et le besoin de donner un sens au présent apparaît comme la rançon de cet excès¹.

Les expatriés entretiennent des frontières sociales, culturelles et parfois aussi « écologiques », avec leurs hôtes. Selon E. Cohen, la plupart des touristes ne peuvent profiter de l'expérience du changement et de la nouveauté qu'à partir d'une base solide de familiarité, qui leur permet de se sentir suffisamment en sécurité pour apprécier l'étrangeté de ce qu'ils vivent. Ils veulent découvrir la nouveauté du macroenvironnement d'un lieu étranger à partir du point de vue rassurant d'un microenvironnement familier. Souvent, les touristes n'abandonnent pas leur environnement familier puisqu'ils sont transposés sur un sol étranger dans une *bulle environnementale* (« environmental bubble ») de leur culture d'origine. Ils voient les gens, les lieux et la culture de cette société étrangère à travers le mur protecteur de cette *bulle environnementale*, dans laquelle ils se comportent et interagissent de la même manière qu'ils le font chez eux. L'expérience du tourisme combine ainsi un degré de nouveauté avec un degré de familiarité, la sécurité des habitudes avec l'excitation du changement².

Mais selon l'ethnologue, ces frontières reflèteraient l'attachement des expatriés au centre socioculturel de leur société d'origine. Il me semble qu'il faut nuancer cette interprétation. Comme nous le verrons les expatriés, surtout les *indépendants*, affichent un certain rejet de leur culture à travers notamment l'égalité des sexes, leur position sociale et la difficulté de la vie. Si l'on retrouve des dispositions culturelles, des *habitus* au sein de l'*espace de l'entre-deux*, le discours et les jugements de valeur des expatriés tendent souvent à déprécier la dite « culture occidentale » tout en valorisant parallèlement une perception orientalisée du

¹ M. Augé, 1992, pp. 100-101.

² E. Cohen, *op. cit.*, p. 166.

local. Ces « frontières » ne viseraient ainsi pas à signifier un attachement à leur culture d'origine mais seraient davantage un moyen de se protéger contre une trop forte immersion dans un local « étrange » et « incompréhensible ». Elles permettraient de profiter de cette position d'entre-deux pour prendre ce qu'il y a de plus valorisant et de plus positif afin de « réenchanter », idéaliser le réel – l'environnement ainsi que leur propre statut ou situation. L'espace dans lequel évoluent les touristes et les expatriés n'est donc pas une simple transposition rassurante de la culture d'origine de ceux-ci, comme E. Cohen a pu le mettre en avant dans la notion d'*environmental bubble*. Les touristes se trouvent dans un entre-deux, un univers pour touristes, où on va leur montrer, les amener, les parquer dans des lieux pour touristes. Ils ne parlent généralement pas la langue locale et maîtrisent relativement mal l'anglais. La barrière de la langue ainsi que la barrière culturelle accentuent cette idée d'*espace de l'entre-deux*. Quant aux expatriés, même s'ils disposent de davantage de temps pour se familiariser avec le local et franchir les barrières de l'*espace de l'entre-deux*, ils demeurent généralement en son sein. L'*espace de l'entre-deux* peut s'atténuer chez les expatriés, car ils sont davantage que les touristes confrontés à la réalité de la vie locale, notamment à travers le travail. Mais l'*espace de l'entre-deux* n'est pas un passage, une transition. Touristes et expatriés demeurent dans cet entre-deux sans jamais réellement s'intégrer et avoir accès au local.

J. Remy parle quant à lui de *secondarité* : une structuration collective de la mise à distance. La *secondarité* permet la constitution pour les touristes d'un milieu à part où ils peuvent entretenir collectivement leur mise à l'écart du quotidien. L'auteur évoque l'ambivalence de l'espace touristique : il existe une tension affective entre la peur et l'attrait vis-à-vis de lieux chargés de sens mais marqués par les incertitudes de l'inconnu et les risques potentiels. Le touriste est davantage attiré par les images que par la réalité du lieu qu'il visite, avec les contraintes qui pèsent sur son quotidien. La bulle touristique crée un espace où l'individu est à la fois chez lui et ailleurs¹. Mais l'on retrouve dans la *secondarité* l'idée de médiation, de transition, qu'évoque E. Cohen dans l'*environmental bubble*. Or, cette idée de transition me semble erronée.

A. C. Wagner évoque également l'idée d'*espace de l'entre-deux*, mais elle l'applique uniquement aux classes sociales les plus privilégiées. Selon elle, les élites vivent dans « un espace très localisé, un espace privé, familial et familier, réservé aux membres du groupe. Il s'agit d'un espace local construit à l'échelle mondiale. La puissance sociale se manifeste justement dans la capacité à retrouver un espace privé et privatif dans différents lieux »². Si les

¹ J. Rémy, in R. Amirou et Ph. Bachimon, 2000, pp. 40-43.

² A. C. Wagner, 2007, p. 102.

expatriés *contractuels* sont fortement protégés par, et enfermés dans, leur package d'expatriation et le mode de vie qu'il induit, les expatriés *indépendants* ainsi que les touristes évoluent également, et même davantage, au sein de cet *espace de l'entre-deux*. Les expatriés *contractuels* vont garder un pas dans leur culture d'origine, grâce à la cellule familiale, à l'environnement du travail et aux autres expatriés. Les expatriés *indépendants* seront davantage coupés de leur culture d'origine. Ils ne travaillent pas dans une multinationale, ne disposent pas de revenus suffisant pour effectuer des séjours réguliers dans leur pays d'origine... Pour remédier à cela, ils recréeront très fréquemment un cercle d'expatriés *indépendants* autour d'eux qui favorisera et entretiendra l'*espace de l'entre-deux*. Comme s'ils avaient besoin de se protéger davantage que les *contractuels*. Cultures et langues différentes, idées reçues, légendes urbaines diverses sur les locaux allant parfois jusqu'à l'horreur, peu de contacts avec les locaux, fréquentation des milieux de la prostitution et de la nuit, relations amoureuses avec les locaux/locales, consommation d'alcool et de drogues étant autant de facteurs favorisant la présence de cet entre-deux.

Si l'*espace de l'entre-deux* est bien un espace à part, une parenthèse au sein d'un espace national, il n'est pas anonyme, sans jeu social et non symbolisé. Il n'est pas non plus représentatif du local, mais se recompose en son sein des symbolisations et des échanges particuliers. L'*espace de l'entre-deux* ne peut donc pas être considéré comme un *non-lieu* – puisqu'on peut y trouver de l'identitaire, du relationnel et de l'historique –, mais il n'est pas non plus réellement un lieu, le lieu tel qu'il est perçu par les locaux – puisque qu'il est symbolisé, représenté essentiellement par les touristes.

Selon M. Augé : « le lieu s'accomplit par la parole, l'échange allusif de quelques mots de passe, dans la connivence et dans l'intimité complice des locuteurs »¹. Si l'on se fie à cette définition, pour qu'il y ait lieu, il doit il y avoir échange, compréhension entre les acteurs. Or, bien souvent, le touriste ne maîtrise ni la langue locale ni la culture. Il s'en fait seulement quelques vagues représentations. Ce qui limite les échanges et augmente les possibilités de malentendus. La difficulté à établir une connivence, une compréhension avec les personnes locales va souvent inciter les touristes à confronter leurs expériences avec d'autres touristes, avant, pendant et après le voyage.

Touristes et expatriés ressentent ainsi fréquemment le besoin de se retrouver entre mêmes, avec d'autres Occidentaux qui leur ressemblent, afin de partager leurs expériences et

¹ M. Augé, *op. cit.*, p. 99.

leurs sensations du voyage et de leur vie. La symbolisation de l'*espace de l'entre-deux* se fait alors davantage entre Occidentaux qu'avec les locaux, si ce n'est avec les femmes locales. Mais ces dernières ne voudront pas contredire leurs attentes, et comme nous le verrons dans le chapitre 6, elles tâcheront de présenter une facette de leur identité qui n'entre pas en conflit avec la représentation que les Occidentaux veulent se faire d'elles et du local. Les touristes occidentaux auront tendance à généraliser à l'ensemble de la population thaïlandaise la représentation qu'ils se font des locaux avec lesquels ils peuvent entrer en contact. Ainsi, les femmes leur sembleront très abordables et vénales, alors qu'ils ne fréquentent en grande majorité que des filles appartenant aux classes sociales défavorisées en quête d'une assurance financière, ou des filles clairement engagées dans le système prostitutionnel. Selon E. Cohen, les locaux perçoivent les touristes comme irréels. Cette notion d'irréalité existerait donc dans les deux sens¹.

Mais, même si les Occidentaux ont tendance à l'oublier, ce lieu subit les règles et les codes du pays dans lequel il s'inscrit. Dubaï ou les Emirats Arabes présentent un parfait exemple de cette ambiguïté entre un espace touristique offrant en apparence toutes les possibilités de loisirs, de consommation et de détente, et la réalité du contexte local avec ses contraintes, ses lois, ses religions. Dubaï procure ainsi aux touristes un dépaysement sans danger, dans un cadre de détente et de confort. Mais face aux comportements de certains Occidentaux, des politiques souhaitent promulguer des lois visant à réguler et encadrer les comportements des touristes et expatriés occidentaux, notamment concernant la consommation d'alcool et les tenues vestimentaires².

Le tourisme est également réapproprié par la vie locale car il crée du travail et amène des équipements. Ainsi se crée chez les autochtones une volonté, en décalage avec les pratiques quotidiennes, de se mettre en spectacle. De son côté le touriste s'accommode mal des mouvements de la vie sociale réelle. Ainsi, des touristes vont protester contre la prohibition de la vente d'alcool en Malaisie par des malais musulmans et la difficulté de s'en procurer dans certains lieux. Dans ce processus de transaction, l'autochtone peut avoir l'avantage car il vit l'échange touristique de manière répétée ce qui lui permet de mieux connaître l'autre dans ses inspirations et d'acquérir des routines pour faire tourner l'échange à son avantage³. Ceci se retrouve chez les « filles de bars » thaïlandaises qui avec leurs petits-amis (*faen* en thaïlandais)

¹ E. Cohen, *op. cit.*, pp. 172-173.

² Cf. notamment le site Internet [ajib.fr](http://www.ajib.fr).

Source : <http://www.ajib.fr/2012/06/emirats-code-vestimentaire>

³ J. Rémy, in R. Amirou et Ph. Bachimon, 2000, pp. 48-49.

farangs ont pu rôder et reproduire des schémas relationnels visant à tirer des bénéfices financiers de la relation en sachant très bien comment s'y prendre et comment le formuler.

Davantage que le rapport à l'autre, c'est le rapport à soi qui est souvent recherché dans le voyage :

« En avant ! Mets-toi en route ! L'homme n'a pas encore été découvert par toi ! Il reste bien des pays et bien des mers qu'il te faudra voir : on ne sait pas qui tu pourras bien rencontrer ! Qui sait : toi-même peut-être ! »¹

Ces quelques phrases, empruntées à F. Nietzsche, introduisent le lien fort existant entre voyage géographique et voyage intérieur, personnel. Le voyage est souvent perçu comme une introspection. On retrouve cette tendance chez la majorité des touristes en Thaïlande : l'intérêt n'est pas la culture locale, mais de « se chercher », « se surpasser », « tester ses limites »... Bien sûr, on ne peut nier l'importance et l'attrait pour le « local ». Mais ce local est tellement fantasmé, folklorisé et orientalisé qu'il ne représente plus vraiment la réalité de la vie et de la culture locale.

La standardisation des aménagements procure une familiarité nécessaire dans l'environnement immédiat du touriste. Cette infrastructure touristique, dit E. Cohen, procure au tourisme de masse une *bulle écologique* (« ecological bubble ») protectrice. Pour satisfaire les attentes des touristes désireux de « couleur locale » et d'exotisme, les chambres sont décorées de manière à rappeler le local, la nourriture est locale mais adaptée aux palais non accoutumés, des produits locaux sont disponibles dans les magasins pour touristes...² Selon G. Lewis, le tourisme offre aux consommateurs une forme virtuelle de la réalité et crée parfois des images discutables d'« authenticité » pour garantir aux consommateurs qu'ils voient bien la « vraie » (« real ») Thaïlande ou une Malaisie qui est « la véritable Asie » (« truly Asia »). La création d'une image attirante et plus spécialement d'une image de sécurité des destinations touristiques est généralement faite à travers des campagnes promotionnelles dans les médias, afin de créer une connexion entre les images médiatiques de la Thaïlande ou de la Malaisie et les attentes de ce que ces destinations sont réellement. Ainsi les promotions touristiques déforment fréquemment la mémoire populaire par la réinvention de traditions. Le tourisme de masse et ses campagnes médiatiques promeuvent des histoires virtuelles et non authentiques³.

¹ F. Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, cité par L. Malleret, 1934, p. 1.

² E. Cohen, *op. cit.*, p. 171.

³ G. Lewis, 2006, pp. 117-118.

Certains aspects de l'économie politique du tourisme sont communs à tous les Etats d'Asie du sud-est. Il existe une standardisation des itinéraires centrés sur quelques destinations principales comme Bangkok, Phuket, Koh Samui, Chiang Mai et le Triangle d'or en Thaïlande, ou Kuala Lumpur, Penang, Langkawi, the Highlands, Sabah et Sarawak en Malaisie. Le nombre important de visiteurs dans ces destinations a un impact sur leur environnement. Les agences touristiques gouvernementales préfèrent généralement les grands tours organisés aux *backpackers*¹.

On observe une tendance commune dans la promotion du tourisme à accentuer les côtés positifs, ce qui obscurcit la compréhension des réels événements historiques. En Thaïlande cette tension entre la juste définition de l'histoire nationale et la promotion du tourisme est évidente dans le changement historique d'image de Chiang Mai. Actuellement Chiang Mai est souvent représentée comme une belle ville moderne incarnant la manière de vivre thaïlandaise. Cependant, par le passé, Chiang Mai a joué un rôle très clivant au niveau national. A de nombreuses reprises la ville fut indépendante du contrôle de Bangkok et du Myanmar. La ville était alors perçue par l'Etat central thaïlandais comme un territoire de potentiels rebelles. Ce n'est qu'après une campagne de valorisation de cette région que l'image actuelle de Chiang Mai, comme un lieu à la beauté tranquille, a été établie. Au début du 19^e siècle les habitants de Bangkok dédaignaient les femmes de Chiang Mai, les qualifiant de créatures simples et sans attrait. L'influence d'une des jeunes épouses du Roi Chulalongkorn, la Princesse Dara Ratsani de Chiang Mai, a aidé à modifier l'image des femmes locales. Dans les années 1960 Chiang Mai fut une des premières villes à établir des concours de beauté en plaçant comme icônes de la beauté nationale des femmes aux vêtements traditionnels afin d'attirer les touristes².

On retrouve, dans la construction de *l'espace de l'entre-deux*, un fort orientalisme. Afin d'injecter un peu de « local » au sein de cet espace, il faut faire appel à des représentations orientalisantes de la Thaïlande. Cet espace doit être autre, différent, mystérieux pour être attirant :

« C'est bien parce que nous ne sommes pas encore parvenus à donner une réponse aux questions que pose à notre perplexité la sibylline Indochine, que nous obéissons invinciblement à son appel. » (Malleret, 1934 : 148)

« Il n'y a de nouveauté supposée que dans la dissemblance et le mystère. Ce qui dans le début de l'acclimatement décourageait notre sympathie naissante, finit par produire, en nous, un asservissement dont nous ne pouvons prendre conscience qu'avec le temps (...). C'est la revanche des peuples vaincus et

¹ *Ibid.*, pp. 118-119.

² *Ibid.*, p. 123.

faibles d'envelopper d'une fascination subtile la placide résolution des conquérants. » (Malleret, 1934 : 148-149)

« L'Indochine porte donc en elle un genre de séduction qui tient de l'ensorcellement. Ceux qui ont goûté au breuvage que versent les génies n'ont pu se défendre d'éprouver une ivresse mystérieuse et douce. Revenus dans leurs pays, ils en ont reconnu à distance les effets. Le charme étrange de l'Extrême-Orient s'est infiltré « dans leur sang avec la malaria même, et ils ne peuvent plus ensuite chasser les nostalgiques visions de la rizièrre ensoleillée » » (L. Carpeaux, « La chasse aux pirates », 1913, cité par L. Malleret, 1934 : 145).

L'attrait pour la culture locale semble dépendre du degré d'appropriation, de récréation de l'espace local par les touristes. Un espace touristique fermé, un *espace de l'entre-deux*, va créer un plus fort attrait pour la culture locale, une impression de meilleure connaissance de celle-ci. Alors que l'absence de cet espace touristique localisé va rendre le local soit banal, soit effrayant.

En Thaïlande, on observe un attrait des touristes pour le bouddhisme, la pratique des massages et de la réflexologie, les danses traditionnelles, les vêtements « locaux », la cuisine locale, le *Muay thai* – boxe thaïlandaise... Ces pratiques sont folklorisées, fantasmées, occidentalisées. On peut prendre des cours de boxe thaïe, de massage, de cuisine, de danse... Ce qui n'existe pas, ou de manière extrêmement marginale, en Malaisie, où n'a pas lieu un processus de récréation, de réappropriation des pratiques locales. Cette récupération de certaines pratiques traditionnelles locales permet au touriste d'adoucir, d'embellir le local, de le rendre rassurant, et de ce fait digne d'intérêt.

Peut-être que ce procédé n'a pas lieu d'être en Malaisie puisque le pays est suffisamment développé pour ne pas être trop effrayant. La religion musulmane, suffisamment proche, connue de l'Occident, pourrait à la fois empêcher toute forme d'exotisme et inquiéter. Trop proche pour être un élément exotique, folklorique, fantasmée positivement, elle prête cependant à fantasme par la peur qu'elle peut susciter. Assimilée à l'image de l'immigration maghrébine, elle est redoutée et moins visitée par nombre d'Occidentaux.

Si cette notion d'*espace de l'entre-deux* est omniprésente en Thaïlande, elle est relativement absente de l'espace touristique en Malaisie. En nous basant sur des données concernant le pays et l'espace touristique, nous allons tenter de présenter quelques paramètres qui semblent favoriser l'apparition de cet *espace de l'entre-deux*.

La Malaisie dispose d'un PIB par habitant plus fort que la Thaïlande, ce qui peut, entre autres, expliquer le plus fort développement du tourisme local en Malaisie.

Comme nous l'avons vu, en Thaïlande les circuits touristiques sont fermés, balisés et réservés aux étrangers, alors qu'en Malaisie les circuits touristiques sont relativement ouverts et destinés aussi bien aux locaux qu'aux étrangers. En Thaïlande, si le tourisme international ne représente qu'une faible part du PIB, il est utilisé comme un outil de transformation économique ; le touriste est roi. Tandis que l'économie malaisienne est totalement indépendante du tourisme étranger. Ce pays possédant, entre autres, une culture et un commerce développé et lucratif de la palme. Cette indépendance notable vis-à-vis de l'économie du tourisme se traduit par des interactions plus froides et distantes entre locaux et touristes. Le tourisme est également bien plus ancien et ancré dans l'économie du pays en Thaïlande ; il y existe depuis plusieurs décennies. Dans le pays voisin, il se développe seulement depuis quelques années.

Le tourisme est essentiellement de courte durée en Malaisie alors qu'il peut être aussi bien de courte que de longue durée en Thaïlande. Bon nombre de chômeurs ou autres allocataires sociaux et retraités voyagent plusieurs mois dans ce dernier pays et y reviennent fréquemment.

Le développement de structures récréatives – bars, boîtes, fêtes... – et l'abondance d'activités extérieures et nocturnes en Thaïlande, peu nombreuses et cachées en Malaisie, accentuent cette notion d'*espace de l'entre-deux*.

Si l'on note un attrait du bouddhisme et de la culture thaïlandaise, paradoxalement, la religion musulmane en Malaisie permet de créer une certaine familiarité, une impression de connaissance de la culture malaisienne à travers la religion islamique que l'on peut approcher en Europe à travers le Maghreb et l'immigration. La peur engendrée par l'islam diminue sans doute également l'attrait « exotique » de ce pays musulman.

Les Thaïlandais parlent peu anglais alors que les Malaisiens maîtrisent bien cette langue. Ce qui facilite les échanges et la compréhension et diminue ainsi l'effet d'*espace de l'entre-deux*.

Expatriation, recreation identitaire et valorisation du capital bourgeoisien

« Notre but n'était pas simplement l'Orient, ou plutôt : notre Orient n'était pas simplement un pays et quelque chose de géographique, c'était la patrie et la jeunesse de l'âme, il était partout et nulle part, c'était la synthèse de tous les temps » H. Hesse (Airault, 2005 : 123).

« Une nouvelle vie, une nouvelle jeunesse », cette remarque de Lucien, un retraité belge établi en Thaïlande, introduit la notion de recreation identitaire à travers l'idée de « nouvelle vie ». Recreation identitaire fortement liée à la domination masculine et à l'infantilisation des femmes locales ayant cours en Thaïlande, que nous étudierons notamment au chapitre 4. Lucien m'explique ainsi que sa retraite en Thaïlande depuis quelques années et notamment sa rencontre avec Patcharine, d'une quarantaine d'années sa cadette, lui a permis de débiter une nouvelle vie. Selon lui, en Occident, il ne serait qu'un retraité seul et isolé. Ici il est retombé amoureux et attend un enfant. De plus, sa retraite belge lui permet de bien mieux vivre en Thaïlande qu'en Occident, donc une valorisation de son capital économique ; son statut de « vieux Blanc » lui confère un certain respect et prestige de la part des locaux, donc une valorisation de son capital symbolique. En effet, comme nous allons le voir, l'expatriation permet une revalorisation du capital bourdieusien, mais également une recreation identitaire. Les expatriés peuvent ainsi, plus facilement que dans leur pays d'origine, changer d'appartenance sociale et aspirer à un statut auquel ils n'auraient pu accéder en Occident. Ils peuvent être, imaginer être, ou dire être qui ils veulent.

Pour Z. Bauman, dans la mondialisation « les nouvelles réponses à la question « qui es-tu ? » traduisent l'effondrement de la hiérarchie, réelle ou supposée, des identités » (2010 : 42). C'est un processus sensiblement différent que nous constaterons tout au long de cette recherche : la mondialisation, et notamment la mondialisation des échanges amoureux, offre un cadre facilitant la modification des hiérarchies sociales. Les hiérarchies identitaires ne s'effondrent donc pas, mais se renouvellent, se modifient et s'accroissent.

Selon A. C. Wagner, la mobilité internationale des classes supérieures et celle des classes populaires démontrent la dimension inégalitaire des rapports aux habitants des pays étrangers. Ces inégalités construites dans l'espace mondial ne sont pas nouvelles, mais historiquement enracinées. Au prestige du cosmopolitisme de l'élite s'oppose le stigmate associé au vagabondage des classes populaires¹. Les classes sociales favorisées disposent depuis toujours de positions de pouvoir à travers leur possibilité de mobilité géographique et la dispersion de leurs réseaux relationnels.

Si au 19^e siècle, dans un contexte d'industrialisation, se mettent en place d'autres groupements internationaux dans des milieux sociaux très différents², et si la libéralisation des

¹ A. C. Wagner, 2007, p. 85.

² Des travailleurs, des ouvriers, des militants socialistes cherchent à s'organiser sur la base de la similitude de leurs conditions de travail et mettent en place des structures d'entraide qui franchissent les frontières.

échanges des années 1970 et 1980 et la mondialisation ouvrent de nouvelles dynamiques¹, les diverses classes sociales demeurent inégales face à la mondialisation². Aux dimensions économiques et juridiques s'ajoutent d'autres inégalités. Certains facteurs culturels favorisent l'adaptation des hautes classes comme leur cosmopolitisme qui leur permet de percevoir comme proche ce qui se passe très loin d'eux. La maîtrise des langues, la connaissance de plusieurs pays, l'habitude de voyager, l'aisance dans les relations avec des étrangers définissent des formes internationales de capitaux culturels et sociaux³. « Ces propriétés distinguent ceux qui peuvent prétendre vivre à l'échelle du monde de ceux qui sont cantonnés à l'échelon local » (Wagner, 2007 : 101). La mondialisation favoriserait ainsi la disqualification matérielle, sociale et symbolique des valeurs populaires d'enracinement et d'autochtonie.

A l'époque coloniale, L. Malleret observait que « le résultat immédiat de l'installation en Indochine » était d'« élever la condition sociale des arrivants » (Malleret, 1934 : 161). Cette valorisation du capital des expatriés s'explique par le fait que les Occidentaux se retrouvent dans un lieu où le coût de la vie est moindre que dans leur pays d'origine. De ce fait leur pouvoir d'achat augmente, et ainsi leur capital économique. Le rassemblement des expatriés en une communauté relativement restreinte facilite les contacts avec des personnes que les expatriés *indépendants* notamment n'auraient jamais côtoyés dans leur pays. Si expatriés *indépendants* et *contractuels* forment souvent deux sous-groupes de pairs distincts et ne se mélangent guère, car ils ne disposent pas des mêmes niveaux et mode de vie, les expatriés *indépendants* ont tout de même l'opportunité de fréquenter, ou du moins de connaître, la classe sociale favorisée qu'ils auraient difficilement côtoyée dans leur pays d'origine. La communauté des expatriés se divise également en communautés nationales ou communautés de langues, ce qui permet encore un rapprochement culturel, national. Les distinctions de classe sociales étant alors souvent secondaires. De plus, divers événements annuels, telle la fête du 14 juillet où tous les expatriés français sont conviés à l'ambassade, fait penser la communauté expatriée comme un petit village où tout le monde se connaît et se fréquente malgré les différences et les hiérarchies sociales et économiques.

A. C. Wagner remarque également ce processus en expliquant que les pratiques de la sociabilité à l'étranger donnent le sentiment de participer à une vie sociale plus diversifiée et

L'internationalisme est présent dans les classes ouvrières dès leur formation au début du 19^e siècle, mais contrairement au cosmopolitisme des élites qui s'enracine dans des solidarités anciennes et souvent familiales, il est fondé sur des relations institutionnalisées, d'ordre idéologique et politique.

¹ De nouvelles professions apparaissent, des possibilités d'expatriation dans l'humanitaire, la coopération internationale ou les échanges culturels sont saisis par des membres des classes moyennes relativement dotés en capital culturel.

² *Ibid.*, pp. 6-22.

³ *Ibid.*, pp. 41-43.

plus gratifiante que dans le pays d'origine. Les distances sociales semblent moins présentes, les hiérarchies sociales moins visibles et moins pesantes. Mais les brassages sociaux sont bien contrôlés et ne doivent pas être surestimés¹. Comme l'analyse A. C. Wagner, l'expatriation permet des ascensions professionnelles et sociales, certes incertaines ou fragiles, mais qui sont souvent impensables dans le pays d'origine². L'expatriation permet d'accumuler des formes spécifiques de capital. « Un des attraits de la vie à l'étranger pour les classes en ascension provient du type de sociabilité qui y est possible. Dans les petits milieux internationaux, regroupé à l'occasion des mondanités organisées dans les ambassades et les centres culturels, au cours des activités des parents des écoles internationales ou dans les cercles de rencontre de compatriotes, s'opèrent des rencontres qui seraient improbables dans l'espace national » (Wagner, 2007 : 91).

Cet attrait de l'étranger, cette recherche d'exotisme, pourrait ainsi être un moyen d'échapper à la fois à l'incertitude de l'identité sociale, avec la crise des identités sexuées et la *modernité liquide*, et aux déterminismes de classe dans l'espace national.

A. Caillé parle quant à lui de quête de reconnaissance. Les relectures du *Système de la vie éthique* d'Hegel et de la *Realphilosophie* d'Iéna, par A. Honneth passant par G. H. Mead et certains psychologues contemporains, aboutiraient à l'idée que nous désirons tous échapper au mépris, à la méconnaissance, à l'invisibilité, et accéder à une réelle reconnaissance. Nous recherchons cette reconnaissance au sein de trois différentes sphères :

- Dans la sphère de ce que Hegel appelle amour et que A. Caillé renomme socialité primaire. Nous y cherchons l'amour, l'affection qui est la condition de la confiance en soi.
- Dans la sphère publique du droit et du politique, nous aspirons à l'égale reconnaissance qui est la condition du respect.
- Dans le sphère de la coopération sociale, ou de la division du travail. Nous y recherchons l'estime que nous jugeons mériter au *pro rata* de notre contribution productive et de notre efficacité³.

Il ressort des discours des expatriés que j'ai pu interviewer un manque de reconnaissance en Occident au sein de ces trois différentes sphères. S'expatrier leur permet alors d'accéder à ces trois types de reconnaissance – qui sont fortement liées à la notion de valorisation du capital économique, social et symbolique.

¹ *Ibid.*, pp. 92-95.

² *Ibid.*, p. 100.

³ A. Caillé, 2007, p. 10.

Mondialisation et expatriation permettent un bouleversement des hiérarchies. En s'expatriant, certains Occidentaux peuvent s'inventer une identité, ou du moins valoriser leur identité – de genre, de classe ou de « race ». Mais cette valorisation n'est pas si effective et est souvent faite d'illusions, comme nous le verrons. Les Occidentaux ne sont jamais totalement intégrés, la valorisation de leur capital économique peut leur jouer des tours, les locaux les percevant souvent comme une source monétaire.

Le problème de la véracité des propos des informateurs a été évoqué en introduction. Ces derniers cherchent bien souvent à cacher ou atténuer le contexte prostitutionnel dans lequel a eu lieu la rencontre avec leur compagne. Mais un autre problème de véracité des propos est lié à l'identité même des individus interviewés. Nous verrons dans le chapitre 6 que les femmes locales veulent souvent valoriser un aspect de leur personnalité. On retrouve également ce processus chez les hommes occidentaux. Lors des interviews, ils se révèlent relativement évasifs et flous sur leur vie passée en Occident, leur appartenance sociale, les origines sociales de leurs parents ainsi que leur relation avec eux... Parfois ils semblent même totalement romancer leur identité passée. Bien évidemment il est difficile de contrôler la véracité des propos des informateurs. Néanmoins, on peut déceler des illogismes et des contradictions, notamment en croisant le profil sociologique des acteurs et de leurs parents, à leur discours et à l'identité sociale qu'ils choisissent de mettre en avant. Cette recreation identitaire s'effectue ainsi principalement selon deux processus opposés :

- Soit par une valorisation sociale. C'est-à-dire que les expatriés auront tendance à surestimer leur appartenance sociale d'origine. Ils chercheront à se présenter comme issus d'une classe sociale privilégiée, ou à valoriser leur profession en Occident. Ce processus semble avoir lieu afin de correspondre à la représentation valorisée que les locaux se font des Occidentaux : comme étant de manière indifférenciée riches et supérieurs économiquement, socialement, intellectuellement et culturellement à eux.

- Soit par une dévalorisation sociale. Ils vont alors dire venir d'un milieu social plus modeste que ce qui ressort de leur profil sociologique, ou ils vont mettre en avant la césure et le rejet d'avec des parents « bourgeois ». Ils chercheront alors à valoriser leur identité individuelle, en mettant en avant leur courage et leur force de travail soit en provenant d'un milieu défavorisé, soit en ne profitant pas des avantages liés à leur famille, leur rang social ou leur réseau, pour se construire seuls. Ils insisteront sur le fait qu'ils ont osé partir d'Occident, et qu'ils ne doivent rien à personne. Cette deuxième forme de recreation identitaire semble davantage correspondre à une représentation valorisée que les Occidentaux restés en Occident

se font de ces « aventuriers », « explorateurs », « autodidactes » qui ont réussi à « sortir du système ».

A. C. Wagner parle de revendication d'une identité internationale chez les expatriés. Selon elle, cette identité internationale permet d'ignorer les problèmes de positionnement social. « Source d'inquiétude, elle est aussi source de changements. L'expatrié trouve une liberté nouvelle loin des contraintes et des déterminismes du pays d'origine, où les verdicts scolaires et le temps tendent à fermer plus ou moins rapidement l'éventail des possibles »¹. Cette notion d'identité internationale bien qu'utilisée par certains expatriés occidentaux, me paraît totalement illusoire puisque, comme nous le verrons, la représentation de l'autre est fortement construite, si ce n'est sur les nationalités, du moins sur l'opposition Occidental/Asiatique. De ce que j'ai pu observer, il existe divers sous-groupes distinguant les Européens des Américains et Australiens, ainsi que les francophones des anglophones. Mais ces sous-groupes sont davantage basés sur le partage d'une langue commune en vue de faciliter les échanges, que sur de réelles distinctions et revendications « culturelles ». L'importance des communautés d'expatriés montre bien ce besoin de la part des Occidentaux de se retrouver entre « mêmes ». L'identité internationale est ainsi mise en avant seulement dans le discours des Occidentaux, majoritairement des expatriés *indépendants*, dans leur volonté de rejet de leur pays d'origine et de l'Occident en général. Mais davantage qu'une identité internationale, l'identité effective est une « identité occidentale ».

La recreation identitaire des expatriés permet une « recreation identitaire ». Hors de leur pays, ils peuvent se permettre d'être qui ils veulent, de s'extraire de leur condition sociale, du poids et des contraintes qui lui sont assignés. La recreation identitaire peut parfois être perçue comme un jeu. En évoluant dans un pays étranger, certains Occidentaux utilisent une fausse identité, parfois même des faux papiers et considèrent que n'étant pas chez eux, étant de toutes manières étrangers, ces pratiques illégales ne sont « pas graves », qu'« il n'y a pas de conséquences », que « ça peut se faire ».

A. C. Wagner évoque la notion d'illusion inhérente au phénomène d'expatriation. Elle rapproche l'anxiété des expatriés face à leur avenir social, à celle du faussaire. L'international permet de faire illusion, de jouer avec les signes de son rang social. « Dans un pays, il y a tout un ensemble de critères et de codes qui situent socialement une personne : son adresse, ses vêtements, ses manières corporelles, sa façon de parler, le lieu de ses études, etc. A l'étranger, on peut jouer sur la méconnaissance de ces signes et sur le flou qui résulte de la diversité

¹ A. C. Wagner, *op. cit.*, pp. 98-99.

nationale des indicateurs sociaux. Par exemple, être étudiant à la Sorbonne confère un prestige élevé à l'étranger, alors qu'en France, c'est la distinction entre grande école et université qui fait sens. Ces possibilités de « bluff » sont un des attraits de l'international pour les classes moyennes en ascension » (Wagner, 2007 : 98). D'ailleurs les expatriés *indépendants* désignent souvent les expatriés *contractuels* comme étant les « vrais » expatriés. Ils se sentent illégitimes dans cette catégorie d'expatriés. Cette notion de « vrais » expatriés formule clairement le sentiment d'irréalité du statut et de la vie des *indépendants*.

Selon A. C. Wagner, « la dimension internationale traverse la structure sociale et ses principes de hiérarchisation ». « La mondialisation est ainsi à la fois un facteur de reproduction des inégalités et un facteur de recomposition sociale »¹. Elle permet aux acteurs de se défaire des structures hiérarchisées locales en profitant de modes de hiérarchisations plus larges. Ils peuvent alors accéder à un autre statut social. C'est ce processus que nous pouvons observer dans la recherche d'un conjoint étranger. Mais si les identités changent, ce sont les mêmes principes de hiérarchisation sociale qui sont utilisés et reproduits.

Les mariages mixtes

La notion de couple ou mariage « mixte » est une acception très utilisée de nos jours mais peu souvent explicitée. Elle sert à définir divers types d'union et tout mariage n'étant pas « normal » ou plutôt « modal »², ici le mariage entre individus issus d'un même pays. G. Varro définit la notion de couple mixte comme un terme usuel servant à désigner des partenaires considérés « différents » par l'entourage. Ces représentations étant parfois adoptées, intériorisées, par les intéressés eux-mêmes. Selon l'époque, le lieu et le locuteur, il s'agit de différences, plus ou moins stigmatisées, de « races », de religions, d'« ethnies », de langues, de citoyennetés... voire même de sexes³. Ainsi A. Jacquard, dans la préface de l'œuvre *Les couples mixtes*, s'étonne : « Comme si tout mariage n'était pas « mixte » ! »⁴.

« Pour moi, généticien, je m'aperçois que je ne peux pas dire ce que c'est un mariage mixte, puisque les deux individus qui y participent sont particulièrement différents. L'un appartient au sexe masculin et

¹ *Ibid.*, p. 103.

² C'est-à-dire, en référence à la terminologie statistique, le mariage de la modalité la plus forte dans une population.

³ G. Varro, 1995, p. 12.

⁴ A. Jacquard, in A. Barbara, 1993, p. 17.

l'autre au sexe féminin. La vraie mixité, la véritable distance est là. (...) Un mariage sera mixte au point de vue racial selon l'endroit où on aura mis la barrière. Et l'endroit où l'on met la barrière est rigoureusement arbitraire » (Jacquard, *in* Barbara, 1993 : 17).

Comme le précise G. Varro, les mots de la famille « mixte » provoquent un malaise analogue à celui qui accompagne l'usage du mot « race », évoquant, en arrière plan, des considérations naturalisantes. La notion de mixité tend ainsi à établir, fixer des différences, des antagonismes hiérarchisés perçus comme naturels, innés. Alors que, comme vient de l'expliquer A. Jacquard, la mixité n'est pas un état fixe mais est, au contraire, continuellement en mouvement. Le différent, le mixte ne désignant pas les mêmes éléments selon les cultures et les époques.

J'utiliserai donc le terme de couple mixte dans le sens d'union interculturelle faisant référence au fait qu'il s'agisse d'individus issus de cultures différentes, ici majoritairement la culture française, et dans une acception plus large – même si l'on ne peut pas réellement parler de culture – européenne ou occidentale, et la culture thaïlandaise ou malaisienne. Notons que du fait de l'hétérogénéité culturelle de ces ensembles il est également difficile de parler de cultures thaïlandaise et malaisienne. Cette généralisation conceptuelle, certes critiquable, doit être perçue comme un outil méthodologique – du même ordre que celui des classes sociales – permettant d'étudier les interactions et les représentations de l'autre à l'échelle mondiale.

Le mariage mixte est un phénomène social qui s'est largement développé ces dernières années. L'ouverture des frontières, le développement du tourisme et des échanges économiques et commerciaux, les nouvelles technologies de communication sont quelques uns des phénomènes ayant favorisé ce type d'union. Avant cela, les intermariages entre hommes occidentaux et femmes locales en Asie suivaient généralement les stationnements de militaires occidentaux dans ces pays, comme ce fut le cas au Japon, en Corée du sud, tout comme en Thaïlande¹.

Les mariages mixtes présentent une augmentation globale : en 1970 ils représentaient 4,5 % des unions, contre 6,2 % en 1980 et 10,7 % en 1990. Longtemps les conjoints étrangers avaient pour nationalité celle d'un pays du sud de l'Europe. Mais si en 1980 42 % des mariages mixtes étaient conclus avec un ressortissant du Portugal, d'Espagne ou d'Italie, en 1990 ces mariages ne représentaient plus que 21 % des mariages mixtes. Par ailleurs, la part des pays d'Afrique et de la Turquie dans les mariages mixtes a augmenté de 20 % en 1990².

¹ E. Cohen, 2003, p. 60.

² A. Barbara, 1993, p. 19.

Selon les chiffres de l'INSEE, de 1975 à 2001, le nombre de mariages en France a globalement diminué, tandis que le nombre de mariages mixtes a augmenté. En 1975, le nombre total de mariages était de 387 379, contre 273 380 en 2002. Le nombre de mariages mixtes était de 20 610 en 1975 (soit 5,3 % des mariages), contre 41 311 en 2002 (soit 15,1 % des mariages). On notait donc une augmentation d'environ 10 % des mariages mixtes dans le taux de mariages global en France de 1975 à 2002. Mais selon l'INED, en 2009, les mariages mixtes (31 606) ne représentaient plus que 12,9 % des mariages.

Selon la Consul de l'ambassade de France à Bangkok, S. Renaud, entre 2000 et 2009, les célébrations de mariages mixtes en Thaïlande auraient été multipliées par 3,5. Celle-ci aurait comptabilisé entre 300 et 350 mariages mixtes par an dans le pays. Ainsi que 2 à 5 divorces chaque année. L'écart d'âge entre les conjoints serait très important ; les hommes occidentaux étant généralement beaucoup plus âgés que leurs compagnes thaïlandaises. Selon le service national malaisien *JPN – Jabatan Pendaftaran Negara* – de Penang, il y aurait eu, dans cette seule ville de Malaisie, entre janvier et août 2010, 243 mariages mixtes. 209 auraient été célébrés avec un partenaire malaisien ; 34 seulement avec une Malaisienne. Les conjoints hommes étrangers étaient anglais (9), indiens (5), taïwanais (3) ou japonais, nigériens, chinois et américains – respectivement deux chacun. Les épouses étrangères étaient quant à elles principalement vietnamiennes (67), chinoises (53), indonésiennes (37) ou thaïlandaises (27)¹.

Doivent être considérées, en Malaisie, les deux fortes minorités ethniques chinoise et indienne qui influent certainement sur ces chiffres. En effet, certains conjoints, subissant la pression familiale et culturelle, vont chercher un époux ou une épouse, soit parmi la famille ou les connaissances, soit simplement de nationalité indienne ou chinoise. Les mariages sont alors mixtes d'un point de vue national, mais ne représentent pas de réelle mixité ethnique ou religieuse.

Il ressort rapidement de ces chiffres que lorsque les époux sont étrangers, ils proviennent fréquemment d'un pays aussi puissant ou plus puissant que la Malaisie. Par contre, les épouses étrangères proviennent de pays asiatiques plus pauvres et moins développés que la Malaisie.

D'après mes propres observations, en me basant sur les couples que j'ai pu rencontrer, il ressort que la grande majorité des femmes malaisiennes engagées dans des relations avec des Occidentaux sont d'origine chinoise. S'il n'existe pas de chiffres officiels pouvant confirmer cette tendance, on pourrait établir leur part à environ 70 % des cas. La part de femmes malaises

¹ Cf. tableau des mariages mixtes à Penang, annexe 7 p. 327.

n'est pas négligeable. Elles représenteraient environ 30 % des conjointes, laissant une faible part, de quelques pourcents à peine, aux Indiennes. Cette tendance est assez inattendue de prime abord, d'autant plus lorsque l'on sait que la majorité de l'économie du pays est détenue par les Chinois.

Si les relations homme asiatique/femme occidentale sont bien moins fréquentes que le schéma inverse, elles sont pourtant historiquement premières. En effet, les premiers couples mixtes occidentaux-thaïlandais ont été constitués d'hommes issus des classes sociales les plus hautes de Thaïlande et de femmes occidentales. Au début du 20^e siècle, des aristocrates ou des descendants de la famille royale thaïlandaise commencent à épouser des femmes occidentales lors d'un séjour en Occident, souvent contre l'avis de leurs parents¹. Jusqu'à la moitié des années 1960, les mariages mixtes ne sont pas développés, excepté pour les membres de l'élite thaïlandaise. Beaucoup de ces couples se sont rencontrés lors d'un séjour d'étude de l'homme thaïlandais à l'étranger. Ces rencontres s'effectuaient donc majoritairement dans un milieu universitaire ou professionnel. Pourtant, par le passé, une loi interdisait aux Thaïlandais d'épouser des étrangers même si cette loi ne fut jamais réellement effective. Ces mariages étaient souvent voués à l'échec. Une fois installées en Thaïlande, les femmes occidentales n'arrivaient souvent pas à surmonter la manière dont elles étaient traitées par leurs époux, le fait que ces derniers prennent des *mia noi* – ou secondes épouses – et les difficultés relationnelles avec leurs belles-familles².

Il est davantage difficile de retracer l'histoire des relations mixtes en Malaisie. Trois communautés métisses sont apparues et ont traversé les siècles. On appelle en malais leurs descendants des *Peranakan*, ce qui signifie littéralement « devenu natif, devenu enfant ». Les *Peranakan Jawi* sont les descendants de Malaises ayant épousé des musulmans étrangers, Indiens, Arabes, Hadramis et autres Moyen-Orientaux. Les *Babas* ou *Nyonyas* désignent les Chinois et leurs épouses malaises. Et enfin les *Chitty* désignent les Indiens du sud qui ont gardé leur religion hindoue mais ont adopté les coutumes malaises. Les liens entre *Peranakans* n'ont cessé de se renforcer face à la communauté dominante et de nombreux *Chitty* ont épousé des femmes *Nyonyas*³. Une quatrième communauté métissée existe à Malacca, celle des descendants des Portugais, les *Kristang*. Ils ont adopté les coutumes malaises, parlent un portugais ancien à la syntaxe malayisée, le *papia kristang*, et sont demeurés catholiques.

¹ S. Bumroongsook, 1995, p. 73.

² E. Cohen, *op. cit.*, p. 59.

³ R. Devi Naidu et G. Voisset, 2010, p. 56.

S'ajoute à ces communautés tout un spectre de populations eurasiennes nées des colonisations hollandaise et britannique. Si les relations sexuelles entre colonisateurs et colonisés étaient fréquentes, les mariages avec les colons portugais étaient généralement bien plus importants, dus à leur politique colonisatrice valorisant la mixité.

Actuellement, en Malaisie, les mariages interethniques demeurent relativement rares, surtout entre Malaisiens chinois et Malais. Car en épousant un Malais, le conjoint chinois doit, non seulement se convertir à l'islam, mais surtout changer de patronyme. Comme l'explique Voon, le nom de famille demeure très important pour les Malaisiens chinois :

« Ce n'est pas important pour ma famille que je sois avec un Chinois ou un Occidental. Etre avec un Malais c'est plus difficile car on doit changer de nom de famille. Le problème n'est pas forcément de changer de religion, mais en changeant de religion on doit changer de nom de famille, et ça c'est un problème pour les Chinois. On veut garder notre nom de famille. Il y a des Chinois qui se marient avec des Malais mais pas beaucoup. Il y a plus de Chinois avec des Indiens. Mais pas pour moi ! Je ne veux pas me marier avec un Indien ! Les parents vont parler du mari de leur fille. Ils préfèrent que se soit un local, un Chinois malaisien bien sûr. Car il n'est pas trop loin d'eux. Quand je leur ai dit que mon copain était Suisse, ils m'ont répondu : « Oh c'est si loin ! Si tu pars avec lui tu vas être si loin de nous, comment on va faire pour te voir ? ». Il y a un mois, je suis allée voir mes parents. Ils m'ont demandé où était mon copain. J'ai dit qu'on s'était séparés. Ma mère m'a demandé pourquoi. J'ai répondu que c'était parce qu'elle ne l'aimait pas. Puis elle m'a dit : « mais non c'est bon, tant que tu l'aimes, on l'aime » (...). Avec les chinois, quand on prévoit de faire quelque chose ensemble on doit aussi prévoir avec sa famille, en fonction de sa famille. Ça je n'aime pas. On doit accepter ça si on se marie avec un Chinois ou un Malais. Mais beaucoup de mariages se terminent mal ou ne sont pas heureux à cause de leurs deux familles, ou à cause de l'argent. Pour les Européens, je trouve que les membres de la famille nous soutiennent. Chez les Chinois ils le font moins. S'ils n'aiment pas leur belle-fille, ils ne vous soutiendront pas. Ils voudront juste la mettre de côté. Les Européens, même s'ils ne l'aiment pas, ils feront des efforts, et j'aime ça. »

Voon, 35 ans, Malaisienne chinoise séparée d'un Suisse, KL.

La stigmatisation des unions entre locaux et Occidentaux est bien plus importante en Thaïlande qu'en Malaisie. En effet, dans ce premier pays, où les écarts d'âge et de milieu social entre les conjoints sont plus prononcés, beaucoup d'unions sont assimilées à une relation prostitutionnelle. Un couple mixte résidant en Malaisie évoque ainsi ce problème :

« Elle : Il y a beaucoup de stéréotypes aussi. Les gens qui ne sont pas des couples mixtes, ils peuvent nous regarder : « oh ce n'est pas bien de sortir avec un étranger » ou quelque chose du genre. Nous avons ces stéréotypes, mais on doit juste apprendre.

Lui : On a un peu voyagé en Asie, et je pense que c'est parce que Reese est plutôt mate de peau. Elle fait plus thaïe. Beaucoup de gens pensent qu'elle est thaïe. Une fois, on était sur l'île de Perentian, en Malaisie, on était sur un bateau. Il y avait un couple avec un homme blanc et une fille indienne. Elle aurait pu être américaine ou européenne, et ils nous regardaient et chuchotaient. Et ils devaient dire : « oh regarde encore un blanc avec une fille asiatique », quelque chose du genre. Ça me met mal à l'aise. J'ai toujours envie de leur dire, de les secouer, de leur dire : « je ne suis pas un mec de 70 ans qui sort avec une fille thaïe de 20 ans ».

Elle : je crois qu'on ne le ressent pas trop ici, car les gens rencontrent de plus en plus quelqu'un qui vient d'un pays étranger. Ça devient plus commun. Même mes parents qui, je pensais, seraient plus résistants à cette relation, ils sont assez traditionnels, mais ils l'ont très bien accepté. »

Reese et Marc, 31 et 32 ans, Malaisienne chinoise et Américain en couple depuis 9 ans, Penang.

Tout comme Etienne, résidant en Thaïlande :

« Sa famille à elle c'était pas pareil. Parce que j'étais un blanc, donc c'était pas bien du tout. Parce que c'était mal vu. C'est quand même... La première réflexion de son père c'était : « Est-ce-que t'es devenue une pute ? ». Parce que y a beaucoup de couples comme ça. Mais quand t'es dans la bonne société, c'est pas bien de sortir avec un blanc. Surtout, ils ne sont pas de Bangkok, donc c'était plutôt mal vu. Mais bon avec le temps c'est bon. »

Etienne, 36 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Bangkok.

Comme nous venons de le voir, les contextes des deux pays asiatiques auxquels nous nous intéressons, ainsi que les contacts que ces nations ont pu établir par le passé et entretiennent aujourd'hui avec l'Occident, introduisent des éléments à prendre en compte et qui joueront un rôle important dans la problématique que nous allons aborder. En parallèle, le contexte Occidental doit également être introduit afin de cerner le profil des individus s'expatriant en Asie et d'éclairer certaines motivations pouvant les pousser vers un conjoint étranger. C'est ce que nous verrons au chapitre 3. Mais, avant cela, intéressons nous plus en détail aux types d'échanges amoureux et sexuels pouvant s'établir entre locaux et Occidentaux ainsi qu'aux *idéaux-types* des acteurs.

Chapitre 2

Transactions sexuelles et affectives

« Parce qu'elles ont pour fonction de réconcilier à tout prix la conscience commune avec elle-même en proposant des explications, même contradictoires, d'un même fait, les opinions premières sur les faits sociaux se présentent comme une collection faussement systématisée de jugements à usage alternatif. Ces prénotions, « représentations schématiques et sommaires » qui sont « formées par la pratique et pour elle », tiennent leur évidence et leur « autorité », ainsi que l'observe Durkheim, des fonctions sociales qu'elles remplissent » (Bourdieu, 1983 : 28).

La vigilance épistémologique s'impose tout particulièrement au sujet de la prostitution. En sciences sociales la distinction entre l'opinion commune et le discours scientifique est, comme l'explique P. Bourdieu, plus indécise qu'ailleurs¹. E. Durkheim préconisait ainsi au sociologue de s'affranchir de « ces fausses évidences qui dominent l'esprit du vulgaire » et de remettre en question les « catégories empiriques qu'une longue accoutumance finit souvent par rendre tyranniques » (Durkheim, 2007 : 32). Il en est ainsi du terme prostitution. Parler de prostitution serait introduire une notion stigmatisante et occidentale qui, en catégorisant, empêche toute tentative de compréhension et d'étude de ce phénomène. Si ces filles thaïlandaises évoluent dans un milieu prostitutionnel, celui-ci n'est pas du même type qu'en Occident. Et si le lieu est prostitutionnel, les rencontres et les relations ne le sont pas forcément. Ces filles aspirent et ont la possibilité de sortir de ce milieu ou de développer des relations d'un autre genre en parallèle à leur activité de prostitution.

Plutôt que d'étiqueter ces relations comme prostitutionnelles ou vénales, je me propose d'utiliser le terrain des relations intimes interculturelles dans une acception plus générale – qu'elles débutent dans un milieu prostitutionnel, qu'elles soient éphémères ou sanctionnées par le mariage – afin d'analyser les rapports de pouvoir s'établissant entre Occidentaux et locaux dans le cadre d'une mondialisation des rapports amoureux. J'ai choisi d'employer le terme de transaction afin de décrire les échanges d'ordre sexuel et/ou amoureux qui peuvent avoir lieu entre hommes occidentaux et femmes locales. Ces transactions sont constituées d'une offre non

¹ P. Bourdieu, 1983, p. 27.

purement sexuelle mais agrémentée de services domestiques et d'attentions affectives de la part de la femme thaïlandaise en échange d'une aide financière de l'homme occidental.

Nous verrons dans ce chapitre en quoi la catégorie de prostitution n'est pas pertinente puisqu'elle peut définir des échanges que l'on retrouve au sein du mariage ou de relations dites « amoureuses ». En Thaïlande, la notion d'*Open-ended prostitution* remet ainsi en question cette catégorisation. Comme nous le verrons, cette notion développée par E. Cohen définit une relation entre une prostituée et un client mêlant attachement émotionnel et intérêt économique. Quant à la notion même de prostitution, elle induit déjà la notion de pouvoir. Pour P. Tabet une femme qui se prostitue s'émancipe et s'extirpe du pouvoir que les hommes veulent avoir sur le corps des femmes. Elle remet ainsi en question un des piliers fondateurs de toute société : le principe de l'échange des femmes. Cette affirmation est critiquable si l'on considère les souteneurs, mères-maquereilles et tenanciers de bars ou de salons de massage qui ont une emprise sur le corps des filles dont ils tirent profit. Mais cette remise en question du principe de l'échange des femmes, si elle n'est pas réellement effective au sein de la prostitution puisque les femmes sont toujours objets d'échange mais sur un mode éphémère, se retrouve sous une forme originale et détournée dans le don du corps de la femme thaïlandaise que je développerai au chapitre 7. Ces divers questionnements sur la notion de prostitution nous conduiront pour finir à mettre en place les *idéaux-types* des conjoints et des relations.

Illégale depuis 1960, la prostitution est en Thaïlande une activité très largement répandue, même si le nombre de prostituées fait l'objet d'une controverse. Au milieu des années 1990, des ONG ont annoncé des chiffres extrêmes : 2,5 voire 2,8 millions de prostituées. S'il est difficile d'obtenir des statistiques exactes, les chiffres minimaux que l'on peut obtenir aujourd'hui – 200 000 ou 300 000 femmes prostituées – font tout de même de cette occupation un fait social de première importance¹. B. Formoso estime le nombre de prostituées dans les années 1990, dans ce même pays, de 500 000 à 600 000. Ces chiffres comprennent masseuses, et autres prestataires de « services spéciaux », travaillant dans la capitale et quelques grandes villes thaïlandaises. Ils correspondent à environ 2 % de l'ensemble de la population féminine, mais 10 % des 14-24 ans. En effet, la prostitution en Thaïlande est caractérisée par le travail de filles jeunes, au faible niveau d'éducation et provenant essentiellement du nord et nord-est du pays, les zones rurales les plus pauvres. Les quelques 100 000 garçons travaillant dans ce secteur présentent le même profil². Le commerce sexuel est depuis longtemps un élément

¹ J. Baffie, *op. cit.*

² B. Formoso, 2000b, pp. 82-83.

familier et accepté de la culture thaïlandaise et n'a pas été créé par le tourisme. Si l'on ne connaît pas exactement la part de la prostitution destinée aux touristes occidentaux, elle ne représente cependant qu'un infime pourcentage de la prostitution en Thaïlande. La majorité des prostituées sont destinées aux Thaïlandais et à la clientèle chinoise, ainsi qu'à la demande malaisienne et singapourienne – concentrée principalement à Had Yai, une ville frontière du sud de la Thaïlande¹.

Tout aussi illégale en Malaisie, la prostitution y est également importante, mais davantage cachée et institutionnalisée. On évoque souvent pour ce dernier pays un véritable trafic illicite de femmes, souvent étrangères – provenant généralement des pays voisins comme les Philippines, l'Indonésie ou la Thaïlande. La prostitution y apparaît alors de manière commerciale, sous une forme crue et claire. Les prostituées sont souvent dépendantes de maquereaux, ou maquereles, et exercent dans des lieux spécifiques – karaokés, salons de massages, bars... Si en Malaisie le secteur de la prostitution est bien délimité, séparé et comparable au système prostitutionnel ayant cours en Occident, en Thaïlande la distinction entre relation prostitutionnelle et relation amoureuse n'est pas toujours très nette.

Il est difficile d'évaluer la proportion de filles tenues par des souteneurs en Thaïlande et en Malaisie, faute de chiffres disponibles à ce sujet. Cependant, on peut préciser les conditions d'exercice de la prostitution dans ces deux pays. Comme nous venons de le voir, en Malaisie, la prostitution est institutionnelle, contrôlée. On peut donc ainsi supposer que la grande majorité des femmes est sous l'emprise de souteneurs. En Thaïlande, si la prostitution institutionnelle existe, c'est en grande majorité avec des « filles de bars » que les hommes occidentaux vont établir une relation économico-sexuelle et économico-affective. Nous présenterons plus en détail cette forme particulière d'échange un peu plus loin dans ce chapitre. Ces « filles de bars » travaillent plus ou moins librement dans un ou plusieurs bars. Elles ne sont pas dépendantes d'un souteneur. Elles attirent les clients, « mettent l'ambiance ». Les patrons de bars profitent de l'apport en clientèle et en consommation engendré par ces filles, ainsi que du prix de la « sortie du bar ». Comme nous le verrons au chapitre 7, « la sortie du bar » désigne la somme qu'un homme doit payer au patron de bar afin de libérer la fille le temps d'une soirée. D'après les discussions avec les « filles de bars », les maquereaux se révéleraient en réalité plutôt sous les traits de la famille proche, du compagnon thaïlandais parfois, mais très souvent de la mère. En effet, ces derniers incitent les jeunes filles à se trouver un compagnon occidental qui pourra subvenir aux besoins de tous. D'ailleurs, peut-être simple hasard linguistique, dans les

¹ E. Cohen, 1996, p. 251.

établissements prostitutionnels thaïlandais, les souteneurs sont fréquemment des femmes thaïlandaises d'un certain âge que l'on dénomme *Mamasan*¹.

Malgré son intérêt pour la compréhension des phénomènes liés à la mondialisation, l'analyse scientifique de la prostitution transnationale est récente. Elle date du début des années 1970. Sciences sociales et militantisme féministe s'intéressent alors à ce phénomène. Selon S. Roux, cette superposition favorise la multiplication des discours sur le tourisme sexuel depuis le début des années 1980 qui, tout en facilitant son émergence médiatique, ralentit sa compréhension analytique². A partir du milieu des années 1960, des ethnologues commencent à prendre en compte l'influence du tourisme sur leurs terrains de recherche. Mais ces premières tentatives sont limitées par le désir récurrent de dénoncer le « tourisme » comme étant un procédé acculturant. Le développement des relations prostitutionnelles est alors brandi comme un exemple afin de condamner cette industrie naissante³. Les recherches en sciences sociales sur la prostitution touristique demeurent limitées. Ceci s'expliquerait en partie par le peu de légitimité accordé aux domaines du tourisme et de la sexualité. E. Cohen se positionne en pionnier et traite, dès les années 1980, des relations entre Occidentaux et locaux, notamment en termes de prostitution. Mais les relations amoureuses entre Occidentaux et locaux demeurent encore trop peu étudiées en Thaïlande ou en Malaisie, comme ailleurs. De nombreuses études ont été effectuées sur les couples mixtes, ou sur la prostitution, mais rares sont celles qui prennent en compte, dans un même temps, ces deux aspects des relations sexuelles ou amoureuses. G. Pheterson souligne également ce fait en expliquant que les prostituées représentent pratiquement l'unique objet des recherches sur le sujet complexe et tabou du comportement économico-sexuel. A l'exception de P. Tabet qui place le travail sexuel des femmes dans un continuum allant de différents échanges à court terme de sexe contre de l'argent, en passant par des échanges plus implicites de sexe contre des biens et diverses facilités, jusqu'à des relations de longue durée dans lesquelles le sexe est échangé en association avec des services domestiques et reproductifs, comme dans le mariage. A l'exception également d'E. Cohen qui, comme nous le verrons, définit ces diverses formes d'échange en Thaïlande. Généralement, les chercheurs n'examinent pas l'échange économico-

¹ Terme provenant du japonais qui désigne une femme travaillant comme superviseur dans un bar ou une discothèque. La familiarité des soldats américains avec ce terme à la suite de la seconde guerre mondiale a probablement influencé son extension à d'autres pays d'Asie du sud-est.

² S. Roux, 2009, p. 22.

³ *Ibid.*, pp. 22-23.

sexuel chez des personnes qui ne sont pas étiquetées comme prostituées, et ne questionnent pas non plus la catégorie « prostituée »¹.

La majorité des études sur la prostitution présente certaines lacunes récurrentes. On observe une absence relative d'études concernant les motivations et les caractéristiques sociales des clients des prostituées. La plupart des études sociologiques et psychologiques s'intéressent à l'appartenance sociale et aux histoires personnelles des prostitués hommes et femmes. Mais peu d'études examinent le *background* des clients de la prostitution, qui sont majoritairement des hommes. Bien souvent les analyses ne s'intéressent pas à la relation entre race et genre, quand elles examinent l'organisation sociale de la prostitution. De plus, selon L. Shrage, l'utilisation impersonnelle de femmes par des hommes pour du sexe – qui requerrait pourtant une analyse scientifique – intéresse peu les chercheurs. Au contraire, l'utilisation impersonnelle d'hommes, pour de l'argent, par des femmes qui en ont besoin, semble susciter un grand intérêt d'étude et d'explication². Les travaux ont également tendance à étudier la prostitution en soit comme une pratique déviante. Alors qu'il est au contraire important de cibler les recherches sur les flous, les limites, les ambiguïtés et les zones d'ombre entre prostitution et relation amoureuse. Comme l'explique L. Shrage, traiter les clients de la prostitution comme « déviants » c'est ignorer qu'ils agissent en accord avec les valeurs et croyances sociales dominantes³.

A partir du milieu des années 1990 les travaux scientifiques sur la mondialisation des échanges sexuels se développent. Les contributions les plus visibles étaient jusque là centrées sur la Thaïlande, mais les études se diversifient et s'élargissent à toute l'Asie du sud-est, aux Caraïbes ou à l'Afrique. Au lieu de condamner les relations, ces travaux cherchent à étudier les raisons de ces échanges et s'intéressent alors à la notion de désir chez les acteurs⁴. La complexité des liens entre prostituées et clients, et notamment le subtil mélange d'intérêt et d'affect, commencent alors à être analysés. Cependant certains travaux sur la prostitution, notamment des travaux féministes, présentent ce phénomène du tourisme sexuel d'une manière extrêmement engagée et critique. L'aspect moralisateur de travaux censés être ethnologiques, comme celui de F. Michel⁵, se confortant dans un manichéisme extrêmement prononcé, empêche tout aboutissement scientifique. La fréquente prise de position des auteurs ne permet pas le dépassement d'idées reçues et de catégorisations, et n'apporte aucun renouveau à cette

¹ G. Pheterson, 2001, p. 49.

² L. Shrage, 1992.

³ *Ibid.*, 1992.

⁴ S. Roux, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁵ F. Michel, 2006.

problématique. Comme l'explique H. S. Becker, « définir quelque chose comme déviant ou comme un problème social rend la démonstration empirique superflue et nous protège du risque de découvrir que nos préconceptions sont inexactes (quand le monde n'est pas tel que nous l'imaginons). Quand nous introduisons nos jugements moraux dans des définitions pour les mettre à l'abri des vérifications empiriques, nous commettons cette forme d'erreur que j'appelle sentimentalisme. »¹

De plus, comme S. Roux en fait la critique, la majorité des recherches peine à articuler approches ethnographique et macrosociologique. En effet, aux approches localisées des interactions sexuelles il est intéressant d'opposer les approches globales de l'économie politique de la prostitution. Ce dernier prône ainsi l'articulation de l'ethnographie et de l'analyse structurelle des rapports mondiaux afin d'accéder à une réflexion intégrant la pluralité des échelles². A travers une perspective différente, c'est ce que je tente de valoriser en enrichissant mon approche ethnographique des relations mixtes s'effectuant en contexte asiatique, d'une approche sociologique plus générale à la fois du contexte occidental et des rapports historiques et contemporains entre Orient et Occident. Prendre en compte, en plus du contexte asiatique, le contexte occidental de crise des identités sexuées, ainsi que l'histoire personnelle et le capital des acteurs occidentaux, mais également les représentations et constructions de l'autre ayant cours dans ces deux régions du monde, est primordial à l'enrichissement de l'étude ethnographique.

Institutions du mariage ou de la prostitution : structures d'un même échange ?

« « Entre celles qui se vendent par la prostitution et celles qui se vendent par le mariage, la seule différence consiste dans le prix et la durée du contrat », dit Marro. Pour toutes deux l'acte sexuel est un service ; la seconde est engagée à vie par un seul homme ; la première a plusieurs clients qui la paient à la pièce » (de Beauvoir, 2004b : 425).

Cette mise en parallèle, par S. de Beauvoir, de deux institutions jugées opposées et complémentaires – le mariage et la prostitution –, est extrêmement intéressante et tout

¹ H. S. Becker, 1985, p. 227.

² S. Roux, *op. cit.*, p. 28.

particulièrement adaptée à ce terrain de recherche. Les diverses formes que peuvent prendre les échanges intimes interculturels, allant de la prostitution au mariage en passant, en Thaïlande, par une forme de transaction sexuelle et affective extrêmement ambiguë ; la forte stigmatisation que subissent les couples mixtes en Thaïlande, due à l'importance du tourisme sexuel dans cette région ; l'importance de la « tradition » au sein des cultures locales, qui accordent une importance toute particulière à la famille et dans lesquelles les catégorisations et les hiérarchies de genre sont extrêmement marquées, sont autant de facteurs qui constituent une illustration idéale de cette constatation de S. de Beauvoir.

Pour G. Pheterson, de toutes les conventions hétérosexuelles, le mariage est certainement la plus fortement prescrite, et la sexualité commerciale est le prototype de la transgression maximale. Analyser le mariage à partir de la prostitution peut donc paraître choquant, car c'est nier la ligne traditionnelle de démarcation entre des formes licites et illicites de relations. Mais respecter cette démarcation sert souvent davantage à renforcer les mécanismes de dissociation psychique et de contrôle social qu'à nous éclairer sur les contraintes relationnelles et les perspectives d'évolution¹. L'échange de services sexuels contre une compensation financière ou matérielle peut être caractérisé comme prostitution ou bien s'intégrer à des relations telles que les rendez-vous ou le mariage². G. Pheterson cite Guillaumin, pour qui la différence légale entre mariage et prostitution correspond à la différence entre appropriation privée et appropriation publique des femmes. Alors que les lois matrimoniales codifient la possession d'une ou de plusieurs femmes par un homme, les lois et coutumes sur la prostitution codifient la manière dont un Etat, une société ou un groupe règlementent et punissent les « loose women », les femmes aux mœurs dissolues³.

Z. Heqing cite sa consœur L. Yinhe donnant, comme l'une des raisons de sa volonté de décriminalisation de la prostitution en Chine, la difficulté de distinguer la prostitution de la relation de dépendance économique entre hommes et femmes dans le mariage. Selon L. Yinhe, d'une manière générale, il y aurait trois rôles disponibles aux femmes. Le premier rôle est celui de prostituée : c'est une relation qui implique un échange financier mais pas de mariage. Le second est celui de maîtresse : c'est une relation qui n'implique ni échange financier ni mariage, mais demeure dans une relation de dépendance économique. Le troisième est celui d'épouse : c'est une relation qui amène au mariage sans échange financier, bien que certaines épouses n'aient pas de ressources personnelles et sont donc complètement dépendantes des

¹ G. Pheterson, 2001, p. 157.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 23-24.

hommes pour leurs revenus. Selon l'auteur, il n'y aurait pas de différences fondamentales entre ces trois rôles ; la différence entre ces trois types d'économies domestiques étant purement quantitative et non pas qualitative¹. Il faut cependant objecter que le quantitatif, le niveau de revenus obtenu, rejaillit sur le qualitatif. Contrairement à ce que l'auteure chinoise affirme, le qualitatif est donc toujours présent. Si l'on ne pénalise pas les relations de dépendance économique qui ont lieu dans le mariage – et l'on ne le peut clairement pas –, il n'y aurait alors, selon elle, aucune raison de maintenir que procurer des services sexuels est criminel². Sans vouloir entrer dans le débat de la légalisation des pratiques prostitutionnelles, le point de vue de L. Yinhe est cependant intéressant car il accentue encore le trouble des catégorisations. Notons que Plutarque, dans *Préceptes conjugaux*, distinguait déjà trois types de mariages : ceux contractés que pour les plaisirs du lit, ceux conclus pour des raisons d'intérêt, et les mariages d'amour, scellés par la « crase », la fusion totale³, mettant ainsi en lumière l'intérêt sexuel et économique ayant lieu également au sein de cette institution.

Lors de mes entretiens avec des hommes occidentaux en Thaïlande, l'expression « tout est dans le payé », ou « tout est dans le payant », est ressortie à maintes reprises. Non pas pour définir les échanges prostitutionnels, mais pour critiquer les relations de couple avec des femmes occidentales. Le « payé » est pour ces hommes le fait que les tâches dites « féminines » ne soient plus considérées comme allant de soi dans nos sociétés occidentales et qu'il faille constamment demander, voire « quémander », aux femmes occidentales pour qu'elles acceptent d'effectuer ces tâches. Le choix qu'ils font du terme « payé » ou « payant » paraît de prime abord ambigu puisqu'il n'est en réalité pas question de paiement monétaire. Mais ces hommes, à travers cette expression, cherchent à souligner le fait que certaines des tâches domestiques soient considérées par les Occidentales comme un service rendu et non un dû. L'effectuation de ces tâches exigerait donc, non pas un retour, mais un travail de persuasion en amont. Et en demandant, en quémendant, en persuadant ou en signifiant, les hommes occidentaux adoptent un comportement considéré « féminin ». En effet n'est-ce pas, comme l'expliquait P. Bourdieu, le propre des dominés que d'user de subterfuges et de persuasion afin d'obtenir quelque chose de quelqu'un⁴ ? Au contraire, la relation avec ces femmes thaïlandaises est clairement établie. Il s'agit d'un échange de services sexuels, affectifs et domestiques contre de l'argent ou des cadeaux. Cette transaction est perçue par les acteurs comme allant de soi, comme « naturelle », simple. Elle leur permet de se repositionner en tant qu'hommes, en tant que dominants.

¹ A. Hua et L. Yinhe, 2001.

² Z. Heqing, in E. Jeffreys, 2006, p. 139.

³ M. Foucault, 2012, p. 217.

⁴ Cf. notamment P. Bourdieu, 2002.

Quelle est la limite entre relation conjugale et prostitution ? Ce problème de limite est sans doute une des raisons du nombre peu important d'études effectuées sur ce sujet. Si les études sur la prostitution ou sur le mariage mixte sont courantes en sociologie ou en ethnologie, les zones frontières, floues, entre ces deux pratiques institutionnalisées sont délaissées. Cette thématique de recherche est difficile à aborder car elle pourrait remettre en cause la question de l'amour au sein de l'institution du mariage. On prend également le risque, en refusant d'utiliser le terme banalisé de prostitution – dans le but d'étudier ces relations sans se cantonner au cadre préconçu et limité d'une définition donnée – de jeter le trouble en paraissant accepter cette pratique. Une deuxième difficulté pesant sur ce type de recherche est due au fait que l'on s'intéresse à l'affect, aux sentiments, et donc à l'impalpable, au non-quantifiable. Cette thématique a encore du mal à attirer l'intérêt en sociologie ou en ethnologie car considérée peu certaine, peu interprétable, peu scientifique. L'amour est central dans la vie, et dans les interactions sociales, et pourtant les sciences sociales l'évitent. Même P. Bourdieu, dans son *post-scriptum sur la domination et l'amour*, se résout à une mise en suspens de la lutte pour le pouvoir symbolique au sein de l'exception que représente l'amour :

« Dans cette sorte de trêve miraculeuse où la domination semble dominée ou, au mieux annulée, et la violence virile apaisée [...], c'en est fini de la vision masculine, toujours cynégétique ou guerrière, des rapports entre les sexes ; fini du même coup des stratégies de domination qui visent à attacher, à enchaîner, à soumettre, à abaisser ou à asservir en suscitant des inquiétudes, des incertitudes, des attentes, des frustrations, des blessures, des humiliations, réintroduisant ainsi la dissymétrie d'un échange inégal [...]. La reconnaissance mutuelle par laquelle chacun se reconnaît dans un autre qu'il reconnaît comme tel peut conduire, dans sa parfaite réflexivité, au-delà de l'alternative de l'égoïsme et de l'altruisme et même de la distinction du sujet et de l'objet, jusqu'à l'état de fusion et de communion, souvent évoqué dans des métaphores proches de celles de la mystique, où deux êtres peuvent « se perdre l'un dans l'autre » sans se perdre. »¹

Or, cette perception du sentiment amoureux nie tout déséquilibre et recherche de pouvoir. Alors que, comme le précise M. Bozon :

« Ce n'est pas nécessairement verser dans le plaisir de désillusionner que de vouloir prendre l'amour [...] en l'envisageant [...] comme un système organisé de pratiques qui structurent les affects des sujets : dans cette perspective, une relation amoureuse peut être considérée comme un ensemble de remise de soi de

¹ P. Bourdieu, 2002, pp. 149-151.

chacun des partenaires, qui se répondent et se font écho, mais dont rien n'autorise à dire qu'elles sont identiques ou équilibrées. Elles ne sont pas non plus homogènes d'une culture à l'autre. »¹

Rejet de la catégorie, pluralité des échanges

Je me rangerai derrière trois arguments mis en avant par P. Tabet afin de rejeter le terme prostitution pour décrire les transactions entre hommes occidentaux et femmes thaïlandaises et malaisiennes qui sont au cœur de mon propos. Tout d'abord, cette notion a un sens trop étroit pour englober les diverses formes de relations qui peuvent exister. En effet, comme nous allons le voir, les relations mixtes auxquelles je m'intéresse peuvent prendre plusieurs aspects mêlant, à des degrés divers, intérêts et sentiments. Ensuite, elle est trop marquée : sa connotation morale négative devrait elle-même donner lieu à une réflexion. On observe cette stigmatisation, ainsi que les répercussions de cette stigmatisation, sur les acteurs eux-mêmes. Enfin, c'est un terme galvaudé. Lorsque l'on dit « prostitution », chacun pense savoir a priori de quoi il s'agit. « Le sens commun tient la prostitution pour un phénomène évident, immuable, anhistorique, lié de façon quasi biologique aux relations entre les sexes : n'est-ce pas comme on le répète à l'envi, « le plus vieux métier du monde » ? Bref, tout le monde « sait bien » quels sont les contenus et les caractéristiques de ce phénomène » (Tabet, 2004 : 7). On ne peut ainsi étudier cette pratique, cette interaction, qu'en mettant de côté l'étiquette « prostitution » et en s'intéressant aux diverses relations pouvant s'instaurer entre acteurs, en évitant toute catégorisation et jugement moral.

Dans les sociétés occidentales en particulier, le terme prostitution distingue, sépare, l'activité professionnelle, le mode de vie, l'« état » des prostituées de ceux des autres femmes². Or, en Thaïlande, si ces femmes ont clairement un intérêt financier dans leur désir de rencontrer des hommes occidentaux, cette attente n'est pas toujours formulée ; l'échange n'est pas forcément institutionnalisé. Elles feront tout pour détourner l'aspect pécuniaire ; l'argent que lui versera l'homme occidental sera davantage perçu comme une aide financière volontaire, des cadeaux ou des paiements indirects, que comme une rémunération de services sexuels. Même lorsque la rencontre se fait dans un lieu où la prostitution est institutionnalisée – bars, bordels,

¹ S. Roux, 2009, p. 109.

² P. Tabet, 2004, p. 7.

karaokés...—, l'échange monétaire n'est pas forcément direct, il s'effectuera souvent par le biais d'une tierce personne. L'exemple le plus flagrant se trouve dans le fait de « payer le bar ». Si un client est intéressé par une des filles, il peut donner au bar une somme d'argent d'environ 500 bahts – soit une douzaine d'euros – pour libérer la fille de ses contraintes de travail pour la soirée et partir avec elle. Le premier échange monétaire est donc effectué entre le client et une tierce personne. La fille choisira ensuite de fixer le prix d'une passe ou, comme dans la majorité des cas, de tenter d'établir une relation affective vénale, davantage lucrative, sur un plus long terme. Le flou entre prostitution et relations amoureuses est souvent entretenu dès le départ de l'interaction. Les filles parlent souvent de *faen* (« petit ami »), et non de « client ». Le paiement est conçu comme un cadeau, et le mariage peut être perçu comme un accord contractuel échangeant travail de reproduction, services sexuels et soutien matériel. La prostitution est définie par les sociologues comme un service sexuel spécifiquement rémunéré et émotionnellement neutre¹. Or, dès les premiers échanges effectués dans un contexte prostitutionnel, les filles vont tenter d'établir une relation affective avec les clients. Elles se montreront douces, fragiles et attentionnées. Avec le peu de vocabulaire commun dont les acteurs disposent, ils tenteront néanmoins d'aborder des sujets personnels concernant leurs vies et leurs familles réciproques. Ce service sexuel ne concorde donc pas avec cette définition, n'étant pas forcément spécifiquement rémunéré, ni émotionnellement neutre.

De nombreux hommes occidentaux expliquent que, s'il est facile d'établir un contact avec une femme thaïlandaise issue d'une classe défavorisée dans la rue, les bars ou les lieux touristiques, il est extrêmement difficile d'établir une relation, même amicale, avec une femme d'une classe moyenne ou supérieure. Les rares hommes étant dans une relation amoureuse avec une femme thaïlandaise issue de ces classes sociales les ont rencontrées par le biais du travail. Ce sont des hommes disposent d'un capital – économique et social – important. Ils m'expliquent que la prise de contact a été très longue et que les relations amicales hors du milieu du travail sont également difficiles². Les femmes thaïlandaises issues de classes moyennes ou aisées m'expliquent quant à elles qu'il est mal vu en Thaïlande, pour des femmes de leurs classes sociales, de se mettre en couple avec un *Farang*. Elles redoutent que la population locale les considère comme des prostituées, et elles appréhendent tout particulièrement la désapprobation familiale. Cette facilité des rapports amoureux s'effectue donc avec des filles « facilement abordables ». L'écrasante majorité des filles thaïlandaises

¹ E. Cohen, 1996, p. 273.

² Cf. chapitre 3.

disponibles pour les Occidentaux sont des filles pauvres, fréquentant ou ayant fréquenté le milieu prostitutionnel, et intéressées financièrement par cette union.

Les hommes occidentaux auront parfois tendance à généraliser et à considérer que toutes les femmes thaïlandaises sont faciles d'accès et intéressées économiquement. Manuel, Etienne et Emmanuel évoquent cette difficulté d'accès pour les Occidentaux à des femmes thaïlandaises n'appartenant pas à une classe défavorisée et n'étant pas engagées dans des pratiques prostitutionnelles :

« Le problème des hommes européens qui viennent en Thaïlande est qu'ils n'ont pas trop le choix, on les amène dans un créneau féminin bien défini. L'accès est difficile. Ils peuvent aller que dans les bars pour avoir un accès facile. Il leur est difficile de devenir amis avec des femmes qui sont docteurs ou nurses, ou qui travaillent dans une banque... C'est plus difficile. On ne peut pas rentrer dans un milieu social comme ça. C'est pourquoi on voit souvent des européens se marier ou tomber amoureux ou devenir amis avec des gens qui sont faciles d'accès, des gens de la rue. Il reste 90 % de Thaïlandais qui sont inaccessibles [...]. On va rester dans un même milieu, un milieu de touristes. Ce qui crée un peu l'image de la Thaïlandaise à l'étranger qui est souvent prise pour une femme facile. En fait elles ne sont pas plus faciles que les autres, mais c'est ce créneau-là qui est facile. »

Manuel, 46 ans, Suisse marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

« Je trouve qu'ici c'est très difficile de rencontrer des femmes thaïlandaises qui ne soient pas intéressées par l'argent. Ça veut dire qui ne soient pas prostituées, ou sans être prostituées, ce que j'appelle des semi-prostituées. Je trouve que c'est très dur. Donc avec toutes ces femmes-là que les Blancs rencontrent, la technique de séduction est très facile. Enfin par rapport à la France ça va beaucoup, beaucoup plus vite. Même si y a pas forcément d'argent en jeu. Mais même si y a pas d'argent, tu vois très bien ce genre de filles qui cherchent des mecs, et tout, ça va super vite. Et après, quand tu veux rencontrer des femmes, qui ne sont pas dans ce rapport-là, c'est souvent qu'elles n'ont pas de problème économique dans leur famille, tout va bien pour elles, elles ont de l'argent donc elles s'en foutent de nous. Elles ne veulent pas passer pour une pute, et donc dans ces cas-là, c'est difficile de les rencontrer. Elles ne sortent pas dans les endroits où y a des Blancs. Elles ne vont pas aller vers le Blanc. Si tu vas vers elles, ben elles vont dire : « Qu'est-ce que tu me veux, je ne suis pas une pute ! ». Dans ce cas-là je trouve que c'est encore plus difficile de les séduire qu'en France. »

Etienne, 36 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Bangkok.

« Il y a deux types de femmes en Thaïlande : les traditionnelles et les prostituées. Les traditionnelles n'aiment pas les étrangers. Il est très rare de voir une femme traditionnelle avec un Blanc. Les autres, même si ce ne sont pas des prostituées, ce sont des filles faciles, habituées aux étrangers. Moi j'ai la chance d'avoir une femme traditionnelle. Il m'a fallu trois, quatre mois pour coucher avec ma femme. » Emmanuel, 42 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

L. Malleret dénonçait déjà cette confusion à l'époque coloniale : une erreur d'optique en Indochine a été de croire que la *con g'ai*¹ qui se livre à l'Européen est parfaitement représentative du type féminin dans la société indigène. Or, l'opinion en pays annamite ou cambodgien, répugne aux unions mixtes. « Il est donc prudent d'éviter une confusion trop courante entre la *con g'ai* de l'Européen et la femme vertueuse demeurée fidèle aux traditions de sa race et de son pays » (Malleret, 1934 : 217).

Dès les premières analyses de la prostitution touristique, la diversité et la complexité des échanges sont mis en avant. C'est ce qu'E. Cohen a démontré en 1982 dans son article *Thai Girls and Farang Men : The Edge of Ambiguity*². L'ethnologue distingue quatre types de relations pouvant être observées entre les Thaïlandaises et leurs clients : *mercenaire*, *mise en scène*, *mixte* et *émotionnelle* (*mercenary*, *staged*, *mixed*, *emotional*)³. S. Roux explique qu'E. Cohen⁴ a établi cette classification afin de surmonter la difficulté qu'induisent la complexité et la variété des relations en croisant les concepts « d'amour », « d'échange social » et « d'échange économique »⁵. E. Cohen définit ces quatre types de relations comme :

- *Mercenaire* : Une forme de pur « échange économique », basé sur la claire compréhension, des deux côtés de la relation, que les services sexuels sont échangés contre de l'argent⁶.
- *Mise en scène* : Principalement une forme d'« échange économique », mais camouflé en « échange social » ou parfois même en amour. La fille feint un attachement émotionnel et dupe intentionnellement son partenaire pour s'engager dans une relation⁷.
- *Mixte* : Relation combinant une proportion variable d'« échange social », et même d'« amour », avec un « échange économique ». Même si c'est la caractéristique de

¹ Petite amie provisoire des Européens durant l'époque coloniale. Le mot a pris, chez les Européens, une signification négative et a fini par désigner la concubine d'un homme occidental.

² E. Cohen, op. cit., pp. 249-268.

³ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁴ E. Cohen qui a réutilisé des concepts théorisés par P. Blau dans les années 1960.

⁵ S. Roux, 2009, p. 86. Se reporter également à Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York, Wiley, 1964.

⁶ « A form of pure « economic exchange », based on a clear understanding, on both sides, that sexual services are exchanged for money. »

⁷ « Essentially a form of « economic exchange », but camouflaged as « social exchange » or even love. The girl feigns emotional attachment and intentionally leads on her partner to get involved. »

nombreuses relations prolongées, elle est également fortement instable puisque basée sur des motivations conflictuelles : intérêt économique et engagement émotionnel¹.

- *Emotionnelle* : Relation basée sur l' « amour », c'est-à-dire satisfaction intrinsèque et « échange social ». Elle est dominée par l'engagement émotionnel des partenaires, les intérêts économiques de la fille ne jouant qu'un rôle mineur ou subsidiaire².

Ces diverses formes d'interactions sont bien entendu des *idéaux-types*. Les relations se rapprochent, dans la réalité, d'un de ces types ou évoluent souvent entre plusieurs d'entre eux. On observe à travers les tentatives de catégorisation d'E. Cohen que, si les relations sont reconnues comme davantage complexes et diverses qu'il ne l'est souvent admis, la catégorie « prostitution » demeure tout de même. L'ethnologue tient compte de nuances quantitatives et de similarités dans ces diverses formes de relations, mais il ne se détache pas de l'implicite moral commun à la plupart des travaux sur le tourisme sexuel. S. Roux explique à juste titre que si l'auteur parle de « relations », c'est en réalité la diversité des formes d'engagement des prostituées qu'il décrit, en tentant de les classer selon leur degré de vénalité. « Les relations amoureuses sont ici perçues comme des modes de « dissimulation » de l'intérêt économique, et E. Cohen ne parvient pas à s'extraire de l'opposition binaire entre intérêt et engagement émotionnel » (Roux, 2009 : 87-88). Cette opposition entre un amour désintéressé et un intérêt financier est en réalité rarement observable. Bien au contraire, les relations qui s'instaurent, dans les espaces prostitutionnels ou ailleurs en Thaïlande, sont caractérisées par un mélange complexe d'amour et d'intérêt.

Selon P. Tabet, on considère normal ou on tolère, dans la plupart des sociétés, que les hommes aient de nombreux rapports sexuels et diverses sortes de relations. Pour les femmes les situations sont plurielles. Mais, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés européennes – du moins au niveau idéologique –, « nombre d'autres cultures ne figent pas en catégories permanentes les femmes qui participent aux diverses modalités d'exercice de la sexualité ». On observe plutôt, pour une même femme, des passages d'une forme de relation sexuelle à d'autres. On peut ainsi trouver, à l'intérieur d'une même société, soit plusieurs formes de mariages basés sur des caractéristiques différentes, soit des formes multiples de relations non matrimoniales. Ce phénomène de passage d'une forme de relation à d'autres est extrêmement

¹ « Relationship comprising a variable mixture of « social exchange » and even « love » with « economic exchange ». While it is characteristic of many protracted liaisons, it is also a most unstable one, since it is based on conflicting motivations : economic interest and emotional involvement. »

² « This Relationship is based on « love », that is, intrinsic gratification and « social exchange ». It is dominated by the emotional involvement of the partners, with economic interests on the girl's part playing only a minor or subdued role. »

répandu dans certaines sociétés, notamment dans des pays africains. Les femmes en tirent une aide, parfois une subsistance, voire même une indépendance économique. Ces relations sexuelles occasionnelles sont nommées : les « amitiés », « les fiancés payants », les amants « abonnés »...¹ Les travaux sur les populations africaines évoquent souvent le va-et-vient entre une relation où le service sexuel est tarifé, dépourvu de tout autre élément – services domestiques ou lien affectif personnel –, et une « *commercialisation incomplète* » de la relation entre prostituée et client qui se rapproche alors de la relation matrimoniale². Si ce type de relation, de « commercialisation incomplète de la prostitution », existe dans nombre de sociétés et depuis longtemps, avec la mondialisation, touristes et expatriés occidentaux représentent de meilleurs partis que les locaux et sont donc souvent privilégiés.

S. Roux, propose à son tour trois *idéaux-types* permettant de présenter les interactions pouvant s'établir dans le quartier prostitutionnel de Patpong, à Bangkok. Il distingue ainsi *relations contractuelles*, *relations intermédiaires* et *relations banalisées*. Ce classement vise à réinsérer dans la réflexion le trouble et l'indécision qui caractérisent un grand nombre de ces relations. L'auteur souhaite réintégrer l'intentionnalité des agents à travers une perspective émique. Il s'agit de saisir comment les relations sont vécues et perçues par les acteurs, sans chercher à déterminer ce qui relève du domaine de la prostitution ou non.

- *Les relations contractuelles* : « Par relation contractuelle, j'entends ici une forme d'échange économico-sexuel qui unit deux parties classant cette relation comme prostitutionnelle. A Patpong, il s'agit principalement des relations nouées au sein des établissements à consommation sexuelle directe et des bars à go-go. Pour le client, il ne fait pas de doute qu'il va monnayer un service sexuel et, pour la jeune femme, le service sexuel pour lequel elle va recevoir une compensation économique matérielle constitue une activité régulière, professionnelle et codifiée. Ainsi, et malgré la confrontation culturelle, les différences de jugements et les spécificités de l'expérience touristique, l'acte est pensé par les deux parties comme relevant d'une conduite prostitutionnelle. »
- *Les relations intermédiaires* : « Une relation peut être dite intermédiaire lorsque l'un des deux partenaires la pense prostitutionnelle ou, *a minima*, lorsque le doute émerge. Il s'agit en réalité de la majorité des relations conclues au sein des bars à bières ou des établissements récréatifs. Si la transaction est régulièrement contractualisée, elle n'est pas systématiquement monnayée en espèces. Difficilement catégorisables, ces relations

¹ P. Tabet, 2004, pp. 10-11.

² *Ibid.*, pp. 15-16.

permettent aux femmes d'échapper au stigmate de putain et aux clients de s'extraire de la catégorie des « touristes sexuels ». Mais si ces relations ne sont pas pensées comme *totale*ment prostitutionnelles, le doute demeure. Et le soupçon de prostitutionnalité qui les entoure – s'il peut paradoxalement favoriser le désir – tend à empêcher la normalisation des relations. »

- *Les relations banalisées* : « Par relations banalisées, j'entends les relations qui – au moins durant le temps de leur réalisation – sont extraites du stigmate de la prostitution, tant pour les hommes que pour les femmes concernés. Ces échanges sont vécus par les deux partenaires comme une forme d'union amoureuse, sincère et véritable, paradoxalement extérieure aux logiques prostitutionnelles du quartier au sein duquel elle a été tissée. Ce type de relations a souvent été ignoré par les analyses de la prostitution touristique. Hors du stigmate prostitutionnel, ces échanges seraient renvoyés directement dans la banalité des interactions amoureuses, moralement acceptables et politiquement insignifiantes. Cette logique de classement révèle l'arbitraire implicite des formes de catégorisation. Or, plutôt que d'ignorer ces relations banalisées, il s'agit de les réinsérer à la diversité des échanges observables à Patpong, en les positionnant à l'extrémité du continuum qui les caractérise. »¹

Si E. Cohen base l'essentiel de sa typologie sur le degré d'engagement des femmes thaïlandaises, S. Roux la centre sur la perception que se font les partenaires de l'autre et de leur relation. Cette perception est évaluée sous l'angle de la sincérité amoureuse et de la prostitution.

Open-ended prostitution

Selon J. Baffie, la prostitution en Thaïlande se distinguerait de celle que l'on peut observer ailleurs, non pas par sa nature, mais par son ampleur². Si l'ampleur de ce phénomène est incontestable, les diverses formes qu'il revêt infirment l'analyse du sociologue. Il existe au contraire une différence très marquée entre la conception occidentale de la prostitution et la prostitution telle que l'on peut l'observer en Thaïlande, même dans des lieux de prostitution

¹ S. Roux, 2009, p. 96-98.

² J. Baffie, *op. cit.*, p. 7.

institutionnalisée comme Patpong à Bangkok, ou Pattaya. En Occident, l'amour et l'argent sont distincts ; ces deux notions bénéficient d'un lien beaucoup plus complexe en Thaïlande. E. Cohen, puis Y. Santasombat, expliquent que nous considérons en Europe la prostitution comme un travail alors qu'en Thaïlande existe la notion d'*open-ended prostitution*. E. Cohen utilise ce terme pour définir une relation entre une prostituée et son client qui, même si elle débute par un service neutre et spécifique, peut aboutir sur une liaison davantage personnelle où entrent en jeu des considérations affectives et économiques. Il caractérise le concept d'*open-ended prostitution* comme :

« Un type de relation entre une prostituée et son client qui, bien qu'elle puisse commencer sous forme d'un service neutre et spécifique, accordé de la même manière à n'importe quel client, peut se transformer en une liaison davantage prolongée, diffuse et personnelle, impliquant à la fois attachement émotionnel et intérêt économique. »¹

Le turn-over des filles est très rapide puisqu'il y a une abondance de l'offre et que les filles sont très jeunes. Cette *open-ended prostitution* peut être perçue davantage comme un passage, un moment dans la vie de ces jeunes filles pauvres, qui vont « questionner leur destin » (*tham wen*)², et peut-être trouver un conjoint.

En Occident, les clients accostent les prostituées directement, s'informent du prix et scellent le marché. Mais en Thaïlande, le client va se retrouver dans une zone de transaction floue, incertaine. Les filles n'évoquent généralement pas le prix de prime abord, elles voudront établir un lien avant. Elles sont même prêtes à étendre la relation à plusieurs semaines, mois, ou années. Elles deviennent parfois leurs maîtresses, ou même leurs femmes. Leur séjour avec un homme dépendra de sa capacité à subvenir à leurs besoins, à prendre soin d'elles financièrement. Ces Thaïlandaises entretiennent souvent plusieurs liaisons avec des Occidentaux qui reviennent fréquemment effectuer des séjours en Thaïlande. En parallèle, elles peuvent continuer à effectuer quelques passes³. Leurs « petits-amis » occidentaux leur envoient souvent de l'argent afin de les soutenir et aider leur famille, en entretenant l'espoir qu'elles quittent ce milieu prostitutionnel. Même si ces femmes ne sont pas attirées par ces hommes,

¹ « A kind of relationship between a prostitute and her Customer which, though it may start as a specific neutral service, rendered more or less indiscriminately to any Customer, may be extended into a more protracted, diffused, and personalized liaison, involving both emotional attachment and economic interest ».

E. Cohen, 1996, p. 274.

² B. Formoso, 2001, p. 62.

³ E. Cohen, 1986, p. 116.

elles vont généralement consentir à une relation par correspondance¹ qui leur offrira une source potentielle de support financier et émotionnel et leur permettra une éventuelle sécurité dans leur existence quotidienne incertaine². La démarcation entre argent et amour devient très floue car l'argent ne peut pas être distingué des signes d'affection, de tendres attentions et de l'amour lui-même. La dépendance matérielle ou mutuelle engendre fréquemment une sorte d'attachement émotionnel de la part de la fille³. Les démonstrations d'affection et le total dévouement de celle-ci déconcerteront l'homme occidental qui considère ces attentions comme de l'amour. Ce qui suscitera alors chez lui des sentiments similaires.

L. Shrage va dans le même sens, et cite E. Cohen, en expliquant que dans la culture thaïlandaise, la démarcation entre une relation « normale » et la prostitution est floue. Une femme peut être intéressée par un homme à la fois par amour et pour l'argent⁴. La notion d'argent est donc omniprésente mais indirecte, sous-jacente, camouflée. En fait, nous nous trouvons ici dans une configuration de type don/contre-don avec les notions de différé et de différent, et tous les rapports de dépendance et de pouvoir que ce système de don engendre⁵. D'ailleurs nombre d'hommes occidentaux en couple avec une femme thaïlandaise utilisent les expressions « échange de bon procédés » ou « sweet deal » pour évoquer les mécanismes de leur relation et ce qu'ils peuvent s'apporter l'un l'autre.

B. Formoso évoque également cette particularité d'*open-ended prostitution* en Thaïlande, en expliquant qu'une majorité de ces jeunes femmes retourne dans leur village d'origine et beaucoup parviennent à fonder un foyer, après leur passage dans le système prostitutionnel. Diverses études ont montré que leurs activités, lorsqu'elles sont découvertes par leur entourage, suscitent compréhension et compassion et sont acceptées comme étant un moyen comme un autre de sortir de la pauvreté et faire vivre sa famille. B. Formoso souligne que la prostitution du proche n'existe pas en Thaïlande. Le commerce sexuel s'inscrit dans la mobilité, en associant « des partenaires venus d'ailleurs, des corps étrangers ». Le même verbe, *thiaw* – qui signifie « voyager », « se promener » – est d'ailleurs utilisé pour évoquer la visite aux prostituées, *thiaw ying* (« voyager-femmes »)⁶. Les touristes occidentaux concordent ainsi parfaitement bien avec ce schéma. B. Formoso évoque également l'idée de sacrifice pour aider leurs proches. Pour ce dernier, la relative facilité avec laquelle ces jeunes femmes se réinsèrent

¹ Se référer notamment à l'article d'E. Cohen de 1986, *Lovelorn Farangs*, pour davantage de détails sur ces correspondances entre hommes occidentaux et femmes thaïlandaises.

² E. Cohen, 1986, p. 116.

³ Y. Santasombat, in D. Walker et R. Ehrlich, 2000.

⁴ L. Shrage, 1992.

⁵ Cf. chapitre 7.

⁶ B. Formoso, 2001, pp. 62-63.

dans leur milieu contribue au renouvellement ainsi qu'à l'essor du marché de la prostitution¹. Cette facilité de réinsertion est tout de même à nuancer. S'il est possible pour ces filles de retourner dans leur village familial et de revenir à leur ancienne vie, il leur est cependant bien plus difficile de trouver un époux. De mes entretiens avec ces jeunes filles ressortait souvent la possibilité de revenir dans leur village natal. Celles-ci s'installaient d'ailleurs, de manière très sommaire et ponctuelle, en ville, ayant toujours en tête un retour dans leur famille. Certaines y avaient laissé leurs enfants à la charge de leur mère. Elles m'expliquaient que leurs familles, vivant loin des villes, ne connaissaient pas avec exactitude leurs activités, ou faisaient mine de l'ignorer afin de préserver l'honneur de leur fille et de toute la famille. Mais selon ces jeunes filles, il serait par contre très difficile de trouver un mari. Car si l'entourage tolère leur profession, il n'en va pas de même des éventuels prétendants. Si certains hommes au capital économique faible pourront accepter le passé de ces jeunes femmes, ce sera souvent pour les utiliser financièrement en les laissant continuer leurs activités, se faisant passer pour leur frère, et bénéficiant de leurs entrées d'argent. A Chiang Mai, beaucoup d'histoires révèlent ainsi un petit copain, ou un époux thaïlandais, vivant sur le dos des amants occidentaux de sa compagne. Les hommes locaux ne sont pas dupes et savent qu'une jeune femme issue d'un milieu défavorisé et ayant séjourné dans une des grandes villes du pays est forcément passée par le milieu prostitutionnel et n'est donc pas un bon parti. Les jeunes femmes m'expliquent également que l'âge – généralement passé la trentaine – et le fait d'avoir des enfants, sont autant de critères rendant extrêmement difficiles les relations sérieuses avec des hommes locaux. C'est pourquoi celles-ci se tournent fréquemment vers des hommes occidentaux lorsqu'elles souhaitent sortir du milieu prostitutionnel. Ceux-ci sont moins regardants vis-à-vis de ces critères et seront davantage à même d'entretenir leur compagne que leurs homologues thaïlandais.

Dès l'époque des premiers explorateurs, on observe ce type de transactions sexuelles et affectives. M. Sahlins explique ainsi que le calcul des Hawaïennes en matière d'amour n'était pas compris par les Anglais qui lui accolèrent l'étiquette de « prostitution ». Les marins du Capitaine Cook récompensaient les services rendus par les femmes locales par des cadeaux. Les biens fournis par les Anglais furent rapidement distingués par la demande sociale hawaïenne en biens masculins et biens féminins. Les biens de production comme les pièces et outils de fer, telles les herminettes, étaient destinés aux hommes ; Les biens de séduction

¹ B. Formoso, 2000b, p. 84.

comme les bracelets de verroterie, les ciseaux et les miroirs qu'elles portaient en collier étaient destinés aux femmes¹.

Les *con g'ais*, expliquaient leur choix à travers les points positifs qu'elles pouvaient avoir : affection de leur amant, argent, bijoux, beaux vêtements... Leur choix de vie valait selon elles mieux que la précarité d'une existence de courtisane à Saigon². Plus d'un siècle plus tard, ce sont les mêmes arguments qui sont mis en avant par les « filles de bars » thaïlandaises : se faire entretenir par un ou des Occidentaux vaut mieux que travailler dans les champs. Ils leur apportent une sécurité économique, elles peuvent disposer de biens qu'elles auraient eu beaucoup de mal ou n'auraient jamais pu acquérir – matériel hi-tech, immobilier...–, et ils prennent soin d'elles –cadeaux, vêtements, sorties...

La relation culturelle profonde entre argent et amour en Thaïlande a peu été explorée mais elle affecte tous les aspects des échanges humains, y compris les liens parents-enfants. C'est une des raisons que les jeunes femmes donnent de leur arrivée dans le commerce sexuel : les interviews renvoient inévitablement à l'obligation de subvenir aux besoins de leurs parents, et tout particulièrement de leur mère. A. Hamilton précise que ce n'est pas nécessairement parce que leurs parents sont pauvres, mais parce qu'ils ont dépensé de l'argent en élevant leur fille et que c'est son devoir de rembourser la dette³. B. Formoso va dans ce sens en expliquant qu'en retour de l'instruction, du soutien matériel et de l'affection qu'ils reçoivent, les enfants ne doivent pas porter atteinte au *chüsiang* – au nom et à la réputation de leurs parents. Ils doivent exprimer leur gratitude envers ceux qui leur ont donné la vie et les ont élevés en leur apportant un soutien matériel à la fin de leur vie et un soutien spirituel avant et après leur mort en réalisant des mérites religieux⁴. Selon J. Baffie, l'ampleur de la prostitution pourrait être la conséquence d'un étiollement des valeurs traditionnelles locales au profit du culte suprême de l'argent, largement importé d'Occident. Or, la prostitution est une source considérable de revenus : peut-être une centaine de milliards de bahts par an – soit 20 milliards de francs – pour 300 000 prostituées⁵.

¹ M. Sahlins, 1989, pp. 24-25.

² L. Malleret, 1934, p. 219.

³ A. Hamilton, in L. Manderson et M. Jolly, 1997.

⁴ B. Formoso, 2000b, pp. 78-79.

⁵ J. Baffie, *op. cit.*

Echanges económico-sexuels et económico-affectifs

Aux 16^e et 17^e siècles notamment, des penseurs tentèrent de comprendre et de classer les passions, de les trier en bonnes et mauvaises, et de trouver celles qui seraient susceptibles de créer un lien social. La passion modérée semblait être la bonne passion pour qui veut gouverner le monde. Mais derrière cette bonne passion existait l'inquiétude des folles passions pouvant rendre des princes despotes. A cette époque, les passions emportaient les hommes et représentaient une des vertus de l'aristocratie ; rien n'était plus important que l'honneur chevaleresque et la gloire. Mais ces deux vertus, contraires au nouvel Etat, furent condamnées et on rechercha une passion plus tranquille, permettant d'éviter les écarts de conduite. En quelques dizaines d'années, les valeurs du noble et du vil s'interchangèrent. L'avarice et la cupidité, jusqu'alors dépréciées, devinrent vertus. Ainsi naquit la recherche du profit et le calcul intéressé¹. Ces derniers semblent centraux, mis en exergue en Thaïlande, dans bon nombre de relations intimes entre Occidentaux et locaux. Pourtant, dans ce pays asiatique, les composants des femmes étant considérés « faibles », ces dernières seraient davantage soumises que les hommes à l'empire des passions². Mais comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent, cette passion est tranquille, raisonnée, réfléchie. Elle n'a rien des folles passions mais se définit davantage par une recherche de pouvoir, de valorisation du capital.

P. Tabet a introduit la notion d'*échanges económico-sexuels*³, permettant de désigner les relations mêlant intérêts pécuniaires et sexuels, sans les stigmatiser sous le terme de prostitution. Ces échanges peuvent débiter dans un contexte prostitutionnel – bars, salons de massage, bordels... – puis se poursuivre et évoluer vers une relation davantage sentimentale, mêlant intérêts économiques et affect. « Dans une écrasante majorité de ces relations, l'échange se fait dans un sens précis : de la part des femmes, il y a fourniture d'un service ou d'une prestation, variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage sexuel ou se référant à la sexualité ; de la part des hommes, il y a remise d'une compensation ou rétribution d'importance et de nature variables, mais de toute façon liée à la possibilité d'usage sexuel de la femme, à son accessibilité sexuelle⁴. » P. Tabet évoque « une logique et une cohérence sous-jacentes à cette diversité et à cette incohérence apparentes ». Ce qui relierait des situations si différentes et

¹ J. C. Kaufmann, 2009, pp. 56-57.

² B. Formoso, *op. cit.*, p. 83.

³ P. Tabet, 2004, pp. 8-9.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

rendrait compte de leur constitution en catégorie, ce n'est pas la rémunération donnée à la femme pour le service sexuel, mais plutôt « l'usage de la sexualité des femmes hors et à l'encontre des structures de l'échange des femmes » (2004 : 31-32). Cet usage de la sexualité est ainsi un usage « incorrect » qui peut revêtir diverses formes :

- L'utilisation « incorrecte » ou « abusive », de la part de la femme, de son corps et de sa sexualité va à l'encontre des règles d'échange. La femme, censée être objet de l'échange, dispose d'elle-même et se pose comme sujet.
- L'usage « incorrect » des femmes par des hommes, ne faisant nullement intervenir le choix et la décision de celle-ci, mais allant à l'encontre des règles d'échange et de circulation matrimoniale. C'est le cas par exemple de l'utilisation par un groupe masculin d'une femme capturée, réduite en esclavage, prostituée. Ce qui constitue une rupture par rapport au système de parenté, au système d'échange des femmes et de réciprocité entre les hommes.

Dans tous les cas – choix personnel, contrainte économique ou contrainte par la violence –, une femme est soustraite à l'échange entre les hommes. Il y a donc une donnée commune : la sortie hors du circuit de réciprocité entre les hommes.

La catégorie « prostituée » ou « putain », « prostitution », ne peut se distinguer ni se définir par des traits spécifiques qui lui seraient propre. C'est une catégorie définie par une relation. Si elle dérange, c'est justement parce qu'elle contrevient aux règles fondamentales sur lesquelles se fondent la famille et la reproduction. Elle menace les grands piliers qui soutiennent les rapports sociaux entre les sexes¹. Telle est, pour P. Tabet, l'unité sous-jacente aux définitions en apparence disparates, « l'unité idéologique qui en fait à chaque instant un discours sur le et du pouvoir, si variées que soient ses expressions et ses formes dans les différentes sociétés. » Cette unité que l'auteur a dégagée est un rapport politique et juridique. Mais ce principe de propriété n'est pas aussi unilatéral que P. Tabet le décrit puisqu'en Occident les époux s'appartiennent mutuellement. Une grande partie des constructions et des discours scientifiques ou de sens commun sur la sexualité des femmes et sur la prostitution ont ainsi une dimension de cohérence : ce sont des discours sur les formes de propriété des femmes. Autrement dit, selon P. Tabet, les différentes définitions de la prostitution constituent

¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

un discours sur l'usage légitime et sur l'usage illégitime qui peuvent être faits du corps des femmes.

Mais l'idée d'émancipation des femmes du système d'échange est critiquable. Les femmes sont souvent tenues dans le milieu prostitutionnel par des souteneurs, ou des personnes qui profitent de la vente de leur corps. Elles entrent certes dans un autre système d'échange, mais elles n'en ont toujours pas l'entier contrôle. La volonté de se prostituer n'est pas toujours un choix délibéré de la part des femmes, mais une possibilité, faute de mieux. Possibilité qui demeure d'ailleurs fortement influencée par l'échange des femmes : elles acceptent elles-mêmes l'idée que tout ce dont elles disposent est leur corps. Emancipation qui reproduit donc le principe de domination masculine. Elles participent de manière active, en tant que sujet, à l'échange prostitutionnel, mais leur émancipation, leur liberté et leur pouvoir dépendent toujours de schèmes de pensée reproduisant la même hiérarchie sexuelle.

Cette illusion de liberté se retrouve dans la perception « occidentalocentriste » de la situation et de la démarche des « filles de bars » et des prostituées thaïlandaises. C. Odzer est une des représentantes de cette pensée. Selon elle, les prostituées seraient pionnières dans l'autonomie féminine en ayant su rompre avec le carcan des femmes passives et réprimées. Elles seraient pionnières dans leur refus de l'assujettissement des femmes. « Elles s'accordent un peu d'égoïsme et de plaisir que la culture thaïlandaise leur nie »¹ (Odzer, 1994 : 309). Cette perception du positionnement des femmes thaïlandaises se retrouve dans certains écrits féministes, mais également dans le discours de nombreux Occidentaux. S. Roux utilise l'exemple des travaux de C. Odzer pour évoquer le changement de perspective qu'effectuent certaines féministes, présentant les victimes des échanges sexuels commerciaux comme des « actrices maîtresses de leurs destinées », des « entrepreneures ». C. Odzer défend « le recours à la sexualité commerciale comme source potentielle de revenus légitimes ». « Elle reproblématise l'usage commercial de la sexualité en adoptant un point de vue émique qu'elle souhaite non normatif » (Roux, 2009 : 26)². Elle dépasse ainsi les prises de position victimistes. Si cette prise de position est caricaturale et naïve elle représente toutefois une autre vision de l'interaction. Mais cette vision de l'interaction est annoncée dès le titre de l'ouvrage comme ethnocentrique : « Patpong sister. An American Woman's View or the Bangkok Sex World ». A la seule vue de la couverture on aperçoit déjà le positionnement de l'auteur qui

¹ « They allow themselves this little bit of selfishness and self-indulgence, which Thai culture otherwise denies them. »

² S. Roux, 2009, pp. 26-27. L'auteur évoque ainsi l'ouvrage de C. Odzer, *Patpong Sisters : An American Woman's View of the Bangkok Sex World*, qu'il considère comme le plus célèbre et le plus lu de tous les livres consacrés à la prostitution touristique.

s'affirme proche par le genre – « sisters » – et distanciée par sa nationalité – « an american woman's view ». Son travail s'apparente ainsi davantage au point de vue ethnocentrique d'une femme américaine plutôt qu'à une recherche scientifique. Les notions d'égoïsme et de plaisir des femmes thaïlandaises sont fortement critiquables. Ces femmes se libèrent de leur position de dominées – sexuellement et économiquement – certes, mais en réutilisant à leur avantage les structures de domination afin d'accéder à un certain pouvoir. Même E. Cohen a tendance à reprendre cette idée que ce sont « les filles de Patpong » qui manipulent leurs diverses relations avec les hommes occidentaux, en choisissant de valoriser « intérêt économique » ou « engagement émotionnel »¹. La perception de liberté des femmes locales par les Occidentaux est ainsi illusion. Si de nombreuses « filles de bars » ne travaillent pas pour un maquereaux, le maquereaux se révèle souvent sous les traits de la société fortement hiérarchisée, n'offrant guère d'autres portes de sortie pour évoluer socialement, ou, comme nous l'avons vu, sous les traits de la famille, souvent la mère, parfois le compagnon local.

Cette perception de la prostitution comme une émancipation des femmes vis-à-vis du système de l'échange nous permettra de mieux comprendre dans le chapitre suivant la catégorisation des femmes occidentales comme *mutantes*² et le processus de légitimation et de valorisation des transactions sexuelles telles qu'elles s'effectuent en Thaïlande. L'usage jugé « incorrect » de la sexualité des femmes thaïlandaises engagées dans des transactions sexuelles avec des hommes occidentaux sera paradoxalement rendu « correct » par leurs comportements. Nous verrons ainsi au chapitre 3 comment des facteurs comportementaux comme la féminité et la pudeur asiatiques vont rétablir la logique de l'échange des femmes, retransmettant un semblant de pouvoir aux hommes occidentaux et niant l'aspect prostitutionnel de l'échange. La catégorisation de « prostitution » sera ainsi davantage définie par des attitudes que par l'acte en lui-même.

Cette idée d'émancipation vis-à-vis de l'échange nous permettra également au chapitre 7 de mieux comprendre le principe du don du corps effectué par les femmes thaïlandaises. Principalement celles qui veulent sortir du système prostitutionnel, veulent se caser, se montrer « respectables » afin d'amener un homme occidental à les épouser. Ici, le calcul du don du corps permet aux femmes d'être maîtres de l'échange, d'instaurer un lien basé sur le principe du don, un engagement, et de nier l'aspect prostitutionnel de la relation.

¹ E. Cohen, 1996.

² J'emprunte le terme à E. Dorlin.

Il est important d'apporter une nuance à cette notion d'*échanges económico-sexuels*, en introduisant celle d'*échanges económico-affectifs*. Car si cette première définition désigne les relations sexuelles impliquant une compensation financière, il semblerait que les relations de couple auxquelles je m'intéresse incluent également dans l'échange, sentiments et pouvoir symbolique. Ces deux formes d'échange peuvent également se substituer l'une à l'autre. Si fréquemment l'échange est d'abord basé sur une demande sexuelle, il se transforme souvent en recherche affective et peut évoluer vers une relation de couple et le mariage, même si l'échange économique demeure. D'autres relations débiteront immédiatement par une recherche davantage affective que sexuelle. Selon E. Cohen, de nombreux *Farangs* qui séjournent en Thaïlande durant de longues périodes, ou s'y rendent fréquemment, traversent des expériences similaires : ils ont quelques liaisons prolongées qui débouchent souvent sur un échec, et de nombreuses relations courtes débutant sur le type *mercenaire*¹. Cette typologie s'avère en réalité plus complexe puisque, très fréquemment, on note chez les Occidentaux une demande affective, même dans un contexte de prostitution institutionnalisée. Lorsque ces hommes se sont installés dans une relation d'*échange económico-affectif* avec une femme thaïlandaise, ils rechercheront par la suite parfois aussi un *échange económico-sexuel* extra conjugal, plus ou moins ponctuel, avec une autre femme locale.

A travers cette notion d'*échange económico-affectif*, je souhaite mettre en valeur l'importance des sentiments, et la carence affective dans laquelle se trouvent beaucoup d'Occidentaux arrivant en Thaïlande. De plus, le terme *économico-sexuel* reproduit finalement l'idée de prostitution, en désignant toujours un type de relations se définissant par un échange d'argent contre du sexe. Si le terme est moins galvaudé et stigmatisant que celui de prostitution, il demeure trop réducteur pour définir les relations de couple que je cherche à analyser. Comme nous l'avons vu, les relations conjugales dans le cadre du mariage présentent elles aussi un caractère *économico-sexuel* et *économico-affectif* au sens où aux intérêts sexuels, liés à la reproduction, au plaisir et aux sentiments, s'ajoutent toujours des considérations économiques.

¹ E. Cohen, 1996, p. 265.

Idéaux-types des conjoints et des relations

Avant de présenter les divers *idéaux-types*, je voudrais m'attarder un instant sur quelques considérations contextuelles, d'ordre plus général, utiles à la compréhension des profils qui vont suivre.

Il est tout d'abord nécessaire de tenir compte du choix du lieu de vie des couples : Occident ou Asie. Mes recherches ne donnent pas une vision complète des relations occidente-thaïlandaises et occidente-malaisiennes, puisque j'ai choisi de m'intéresser seulement aux acteurs s'établissant dans le pays asiatique. Les conjoints résidant dans un pays occidental présentent sans doute une typologie différente, qu'il serait d'ailleurs intéressant d'étudier. Presque tous les conjoints avec qui j'ai pu m'entretenir déclarent préférer vivre en Asie qu'en Occident. Si l'Occident est souvent fantasmé par les conjoints asiatiques, ils n'ont cependant pas envie de s'y établir et préfèrent avoir l'opportunité d'y séjourner pour les vacances, et continuer de vivre au quotidien dans leur culture, non loin de leur famille. Les conjoints occidentaux valorisent la qualité de vie en Asie – coût de la vie bien moins élevé qu'en Occident, soleil toute l'année, plages paradisiaques, calme des locaux et douceur de vivre... Les expatriés, surtout les *indépendants*, rejettent souvent leur pays d'origine, critiquant le coût de la vie très élevé, le tempérament agressif des gens, le mauvais temps, ou la routine « métro-boulot-dodo ».

Il faut également préciser qu'en Malaisie, la majorité des relations intimes mixtes s'effectue avec des autochtones d'origine chinoise, puis de manière moindre avec des Malais. Concernant les hommes, ce sont, d'après mes observations, majoritairement des Malais qui lient des relations avec des femmes occidentales. Les Malaisiens d'origine indienne sont peu nombreux à être en couple avec un ou une *Masale*¹. Cette constatation s'explique peut-être par le fait que cette minorité ethnique subit une forte influence religieuse et familiale. Beaucoup de mariages sont encore arrangés par la famille, avec des Indiens malaisiens ou d'Inde.

En me basant uniquement sur les 32 couples avec lesquels j'ai effectué des entretiens en Malaisie², il ressort ces mêmes tendances : 22 couples comprennent un partenaire chinois – dont 20 femmes et 2 hommes –, 6 couples un Malais et 4 un Indien – tous deux à proportion

¹ Terme malais désignant les Occidentaux, les « Blancs ».

² J'ai pu rencontrer de nombreux autres couples avec qui je n'ai pas effectué d'entretiens formels, et qui ne sont donc pas comptabilisés dans ces quelques chiffres. Les résultats obtenus à partir des 32 entretiens de couples occidente-malaisiens semblent refléter relativement bien la réalité que j'ai pu observer. Néanmoins, il me semble que la part de Malais comprise dans mes chiffres est légèrement inférieure à mes observations, à moins que ce ne soit la part des Indiens qui soit surreprésentée. Quoi qu'il en soit, l'écart me paraît légèrement amenuisé.

égale d'hommes et de femmes. On n'observe pas de différence notable entre les deux villes. Il apparaît clairement que ce sont les Malaisiennes chinoises qui s'engagent le plus souvent dans une relation intime avec un Occidental. Cette constatation est intéressante car elle remet en question, en Malaisie, l'intérêt économique que les locaux peuvent avoir pour leurs partenaires. En effet en Malaisie c'est l'ethnie chinoise qui détient le pouvoir économique. D'après les dires de beaucoup de Malaisiens de toutes origines, environ 95 % de l'économie du pays serait détenue par cette ethnie. Les Malais disposent quant à eux de privilèges dus à leur statut de *Bumiputra*¹. Quant aux Indiens, les moins engagés dans ces relations interculturelles, ce sont pourtant les plus défavorisés socialement et économiquement.

On observe, par contre, peu de relations intimes entre les hommes malaisiens d'origine chinoise et les femmes occidentales. Cette constatation peut, peut-être, s'expliquer par la tradition patrilinéaire ayant cours parmi l'ethnie chinoise. Cette patrilinéarité semble accorder davantage de responsabilités familiales aux fils qu'aux filles. Les filles sont ainsi destinées à partir dans la famille de leur époux. Cela constituera donc peut-être moins un problème, pour les familles chinoises, de laisser partir leur fille avec un Occidental. Le fils a, quant à lui, le devoir de s'occuper de ses parents quand ceux-ci vieillissent. Il devra alors les accueillir chez lui, ou s'installer avec sa famille dans la maison parentale. Si cette tradition n'est, de nos jours, pas respectée par toutes les familles, elle a tout de même toujours cours. Certains parents, se déclarant « modernes » ou « indépendants », ne souhaitent pas que leur fils s'occupe d'eux. Mais dans l'autre cas de figure, le fils se doit de respecter cette coutume. Elle risque alors d'être pesante pour l'épouse occidentale.

Afin d'éviter la catégorie prostitution et les jugements portés sur cette pratique, je propose d'élaborer une classification à la fois basée sur les « points de vue » des auteurs et sur quelques traits sociologiques. Cette classification des conjoints et des relations est basée sur la notion d'*idéal-type*² proposée par M. Weber.

On peut ainsi établir diverses formes de relations à partir d'un profil *idéaltypique* des conjoints. Il ne s'agit pas de dresser une énième classification des idéaux-types relationnels pouvant s'instaurer entre Occidentaux et locaux – E. Cohen et S. Roux en ont déjà proposées, comme nous venons de le voir – mais de montrer comment certains faits, certaines caractéristiques sociologiques concernant les conjoints induisent une relation de couple plus ou moins empreinte de pouvoir, de hiérarchie et de dépendance. Je tiendrai compte pour cela de

¹ Cf. chapitre 1.

² Pour la définition de l'*idéal type* se référer notamment à M. Weber, 1965, pp. 180-181.

divers traits sociologiques concernant les acteurs – lieu d’origine, âge, ethnie¹, milieu social (niveau d’études, profession, profession des parents), situation familiale précédente, séjour à l’étranger – et concernant l’interaction entre les conjoints – lieu et contexte de la rencontre, durée de la relation, écart d’âge, écart socio-économique, langues, fréquentations. Je me suis basée, pour établir cette typologie des acteurs, sur les interviews de 69 couples, effectuées en Thaïlande et en Malaisie.

Il est tout d’abord important de distinguer les terrains de Bangkok, Chiang Mai, Kuala Lumpur et Penang pour une plus fine présentation des acteurs et des relations. Pour appuyer et éclaircir cette typologie succincte, j’ai répertorié ces quelques caractéristiques notables dans des tableaux en annexes². Si les deux villes malaisiennes donnent des résultats relativement similaires, concernant les conjoints et les relations, Bangkok et Chiang Mai présentent, par contre, de grandes différences.

A Chiang Mai, j’ai pu interviewer 15 couples, dont deux composés d’un homme autochtone et d’une femme occidentale.

La majorité des filles locales sont issues d’un milieu défavorisé. Elles proviennent principalement de Chiang Mai ou des campagnes environnantes. Leurs parents sont souvent paysans. Elles ont entre 28 et 55 ans – soit une moyenne d’âge d’un peu moins de 37 ans. Les partenaires occidentaux ont entre 41 et 67 ans – soit une moyenne d’âge de 52,5 ans. L’écart d’âge entre les conjoints évolue entre un et 38 ans, et s’élève en moyenne à 15 années. Il est donc assez prononcé³. C’est toujours l’homme occidental qui est le plus âgé. Les deux concubines occidentales ont quant à elles 35 et 48 ans ; leurs compagnons respectifs ont 40 et 39 ans.

Les femmes locales n’ont pas fait d’études et ont, pour la plupart, quitté l’école à 14 ans⁴. Lors de la rencontre avec leur conjoint, neuf d’entre elles étaient célibataires, quatre divorcées et une veuve. Sept d’entre elles ont des enfants d’une précédente union.

Le profil des deux hommes thaïlandais interviewés est relativement le même. Ils ont environ 40 ans. Ils étaient célibataires avant de rencontrer leur conjointe occidentale. Un d’entre eux avait déjà deux enfants d’une précédente union avec une femme thaïlandaise.

¹ Seulement pour les conjoints malaisiens.

² Cf. tableaux des couples interviewés, annexe 1 p. 304.

Je me suis basée sur l’année 2011, date à laquelle j’ai fini d’analyser le corpus de mes entretiens. L’âge des acteurs et la durée des relations sont donc basés sur cette année de référence.

³ L’écart semble cependant nettement moins prononcé que celui que l’on peut observer dans les lieux prostitutionnels.

⁴ Âge à partir duquel l’enseignement n’est plus obligatoire en Thaïlande.

Il est difficile d'établir l'appartenance sociale des Occidentaux, bien qu'ils estiment souvent appartenir à une classe moyenne ou populaire. Les catégories socioprofessionnelles des parents sont variables, toutes sont représentées. Le niveau d'étude des expatriés n'est pas très élevé : trois se sont arrêtés au collège, quatre ont un niveau Bac et six ont effectué des études supérieures. Les deux femmes occidentales ont effectué des études supérieures.

Ces hommes occidentaux sont majoritairement divorcés – huit d'entre eux. Cinq étaient célibataires avant de rencontrer leur compagne. Huit d'entre eux ont des enfants d'une précédente union dans leur pays d'origine.

La plupart des conjoints, hommes ou femmes, sont généralement tributaires de leur partenaire occidental au niveau de leur emploi. Les Occidentaux montent souvent un commerce, un restaurant ou une *guest house*. Leur conjoint autochtone travaille avec eux dans cette petite entreprise. Néanmoins, les Occidentaux sont également tributaires de leurs conjoints au niveau administratif, puisque bien souvent l'entreprise est au nom de la personne locale¹.

Si tous les Occidentaux affirment avoir voyagé avant de s'installer en Asie – pour nombre d'entre eux les voyages sont une passion importante dans leur vie – les locaux ne sont généralement jamais sortis de leur pays. Ils ont commencé à voyager seulement avec leur partenaire².

La durée des couples est variable, s'étalant sur deux à 13 années de vie commune. Ce qui représente une moyenne de 8,5 ans. Ils se sont rencontrés dans un contexte touristique, parfois prostitutionnel, même si ce n'est pas clairement formulé. Les rencontres ont ainsi eu lieu dans des hôtels, des restaurants, des *guest houses*, des salons de massage ou des boîtes de nuit. Dans la plupart des cas, le conjoint occidental était en vacances et la femme locale travaillait dans ces lieux. Deux couples se sont rencontrés par l'intermédiaire d'amis commun, dans une soirée ou lors d'un mariage mixte. Beaucoup de couples en Thaïlande, et tout particulièrement à Chiang Mai, aiment se présenter comme un des rares couples mixtes qui

¹ En effet, en Thaïlande, à moins de posséder un important capital de départ et pouvoir créer une entreprise internationale, si un expatrié souhaite monter une petite entreprise locale, celle-ci doit appartenir à 51 % à une personne thaïlandaise.

² Le paramètre « voyage » désigne le fait que le conjoint a séjourné hors de sa zone géographique de résidence (Europe, Etats-Unis ou Australie pour les Occidentaux, Asie du Sud-Est pour les locaux) avant de rencontrer son partenaire. N'entrent donc pas en compte les voyages dans un pays frontalier, ni le séjour dans le pays de vie actuel, ni les voyages effectués avec le conjoint.

dure. Mais selon le consulat français à Bangkok, contrairement aux idées reçues, le nombre de divorces en Thaïlande est à peu près équivalent à ceux recensés en France¹.

Bien souvent la communication est difficile au sein du couple. Ceci s'explique en partie par le fait que les Occidentaux ne parlent pas, ou très peu, la langue thaïlandaise. Sur les 15 conjoints interviewés seulement quatre déclarent parler la langue du pays dans lequel ils résident. Six ne la parlent pas du tout, et cinq la maîtrisent un petit peu, disposant de quelques bases rudimentaires. Il en est à peu près de même pour les partenaires thaïlandais : six d'entre eux parlent un peu la langue du conjoint, cinq pas du tout, et quatre la maîtrisent relativement bien. La communication au sein du couple est ainsi souvent basique et limitée. Les rares couples composés d'une femme occidentale, n'ont quant à eux pas de problème de communication puisque les deux femmes maîtrisent très bien le thaï. Les partenaires occidentaux expliquent fréquemment ne pas avoir besoin de faire l'effort d'apprentissage de la langue locale puisqu'ils évoluent dans un contexte d'expatriés, et qu'ils ont leur partenaire à disposition pour leur servir de traductrice, lorsqu'ils se rendent en ville. Au sein du couple, c'est le plus souvent un mélange de langues qui est utilisé – comprenant l'anglais, le français et le thaï. Ainsi, sur les 15 couples interrogés, sept déclarent utiliser ce mélange de deux ou trois langues, cinq l'anglais, deux le thaï, et un le français. De nombreux français interrogés déclarent parler le « franglais » – un mélange de français et d'anglais –, les anglophones mêlant le thaï à l'anglais utilisent quant à eux le « thenglish ».

Les fréquentations sont majoritairement composées d'expatriés pour le partenaire occidental. Si parfois celui-ci déclare avoir des amis locaux, ceux-ci se révèlent être en réalité soit les amies ou la famille de sa compagne, soit des employées, toutes de sexe féminin. Pour le partenaire local, c'est essentiellement des locaux du même sexe, ou les amis expatriés de son conjoint.

A Bangkok, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec 22 couples, dont six composés d'une femme occidentale et d'un homme local, et deux de partenaires homosexuels masculins. 13 des conjoints thaïlandais sont originaires de la capitale, les autres proviennent de petites villes des alentours ou du nord du pays.

L'âge des partenaires thaïlandaises s'étale de 27 à 42 ans – soit une moyenne d'âge de 34 ans. Celui de leurs compatriotes masculins de 27 à 55 ans – soit 39 ans en moyenne. Les

¹ Il est néanmoins nécessaire de rappeler que beaucoup d'unions ne sont pas sanctionnées par un mariage, donc pas comptabilisables. De plus, beaucoup de couples effectuent uniquement un mariage dit bouddhiste, non officiel, qui n'a aucune valeur pour l'ambassade et peut donc être rompu sans passer par le système juridique.

partenaires thaïlandais homosexuels ont quant à eux 22 et 32 ans. Les partenaires occidentaux ont entre 27 et 45 ans, ce qui représente une moyenne de 37 ans. Les femmes occidentales disposent d'un échantillon plus large allant de 27 à 61 ans, pour une moyenne de 35,5. Les conjoints homosexuels occidentaux ont 33 et 34 ans.

On remarque une différence importante à travers les professions des conjoints, vis-à-vis du profil des personnes résidant à Chiang Mai. Si les conjoints travaillent parfois dans un domaine similaire, ils sont totalement indépendants l'un de l'autre. Seulement deux locales sont femmes au foyer, et trois autres sont employées par leur mari. Les autres femmes thaïlandaises exercent des professions à fort capital économique et intellectuel – graphiste, artiste, architecte, DRH, professeur... Leurs époux occidentaux disposent de professions tout aussi valorisées – beaucoup sont professeurs, d'autres ingénieurs, journalistes... Le niveau d'étude des conjoints est élevé, et relativement similaire entre les deux partenaires – il équivaut souvent à un bac + 4.

Les professions des parents thaïlandais sont davantage diversifiées que celles des individus résidant à Chiang Mai. Ils appartiennent généralement à la classe moyenne. Certains sont employés ou commerçants, d'autres sont entrepreneurs ou travaillent pour le gouvernement. Les parents des expatriés semblent également appartenir à une classe supérieure à ceux s'étant établis à Chiang Mai. Ils appartiennent à la classe moyenne ou supérieure, avec des professions bénéficiant généralement d'un fort capital économique et intellectuel.

La grande majorité des conjoints, aussi bien locaux qu'occidentaux, n'a jamais été mariée auparavant. Ainsi 20 des 22 conjoints occidentaux étaient célibataires lors de leur rencontre, et seulement 2 divorcés. 21 des locaux étaient célibataires, et une seule divorcée. Les couples n'ont généralement pas d'enfants, contrairement à ceux de Chiang Mai qui en ont soit d'un précédent mariage, soit entre eux. Seul un occidental et deux locaux ont des enfants d'une précédente union, et seuls deux couples ont des enfants ensemble.

Le fait que le partenaire ait effectué un séjour à l'étranger apparaît clairement être fonction de l'appartenance à une classe sociale. En effet, huit déclarent ne pas avoir voyagé avant de rencontrer leur conjoint. Ces huit personnes appartiennent généralement à des classes sociales plus défavorisées que les autres.

Concernant la rencontre, elle s'effectue de manière très diverse, soit dans le milieu du travail ou universitaire, soit par l'intermédiaire d'amis communs, soit dans des lieux de fête ou sur Internet. Ce qui laisse comprendre que les relations peuvent s'établir dans divers contextes, notamment prostitutionnel, et avec des acteurs thaïlandais socialement et économiquement très différents les uns des autres. Les conjoints sont ensemble depuis trois à 33 ans, ce qui représente sept ans de vie commune en moyenne. La différence d'âge entre les acteurs est bien

moins prononcée qu'à Chiang Mai : elle évolue entre 0 et 19 ans – pour une moyenne de 5,5 ans seulement.

Concernant l'apprentissage de la langue de l'autre, il semblerait que les partenaires fassent davantage l'effort d'apprendre que dans l'autre ville terrain. En effet, parmi les 22 occidentaux, sept affirment parler thaï, 11 un peu, et quatre pas du tout. Concernant les conjoints locaux, 10 parlent la langue de leur partenaire, six un peu, et sept pas du tout. Il est cependant nécessaire de préciser que l'on parle ici de la langue de leur partenaire – qui peut être le français, le hollandais, l'allemand, le danois ou le polonais – mais que, en général, ces locaux maîtrisent également un peu l'anglais, du moins davantage qu'à Chiang Mai. Les échanges entre les conjoints sont de ce fait davantage développés et facilités que ce que l'on a pu observer dans la ville précédente. C'est la langue anglaise qui est la plus utilisée au sein des couples – 11 couples sur 22. Viennent ensuite, à égalité, un mélange d'anglais, de français et/ou de thaï, et le français, avec cinq couples sur 22. Un seul couple utilise le thaï.

Pour finir, les fréquentations semblent relativement similaires au terrain voisin. En effet, les autochtones fréquentent majoritairement des locaux, ou quelques expatriés rencontrés par le biais de leurs conjoints. Les Occidentaux, qui jugent encore assez difficile d'établir de réelles relations avec les Thaïlandais, fréquentent principalement des expatriés. Les femmes occidentales, et quelques hommes également, déclarent avoir lié des amitiés avec des couples mixtes. Les hommes disant fréquenter des Thaïlandais, fréquentent en réalité souvent les amies de leurs compagnes.

A Penang, j'ai effectué des entretiens avec 14 couples. Parmi eux, cinq étaient composés d'une femme occidentale et d'un homme malaisien. La moitié des concubins malaisiens sont originaires de Penang. Le reste provient soit de la capitale, soit de petites villes du nord du pays.

Les compagnes occidentales ont entre 29 et 66 ans. La moyenne d'âge est de 46 ans. Quant aux hommes occidentaux, leur âge s'étale de 30 à 69 ans – pour une moyenne de 44 ans. Les conjoints locaux ont entre 31 et 61 ans pour les femmes – avec 41 ans de moyenne –, et entre 25 et 70 ans pour les hommes – soit une moyenne de 46 ans. Contrairement à la Thaïlande, en Malaisie on rencontre fréquemment des couples où la femme est plus âgée que l'homme. Les femmes occidentales ont parfois quelques années de plus que leur conjoint, mais c'est surtout dans le schéma inverse que l'on recense quelques femmes locales d'origine chinoise ou malaise, d'un certain âge, fréquentant un jeune homme occidental. Ces dernières sont souvent divorcées et fortunées, recevant les diverses pensions de leur ancien époux. Les

couples femmes occidentales/hommes locaux présentent quelques petites années de différence d'âge – de un à quatre ans –, dans un sens comme dans l'autre. Par contre, dans le schéma de couple opposé, les différences d'âge sont beaucoup plus marquées – de un à 18 ans – dans un sens comme dans l'autre.

Si, en Thaïlande, les rencontres s'effectuent souvent dans un contexte touristique ou prostitutionnel, en Malaisie elles se font davantage dans le cadre professionnel ou universitaire. On observe alors en Malaisie une fréquente homogamie quant au milieu professionnel, contrairement au pays frontalier. Les conjoints évoluent souvent dans un secteur professionnel similaire, et disposent d'un capital économique et intellectuel relativement proche. Cependant, l'homme dispose fréquemment d'un statut légèrement supérieur à la femme. Si le couple travaille dans un même domaine, l'homme sera souvent le supérieur hiérarchique de la femme. S'ils se rencontrent dans le milieu universitaire, il sera souvent à un niveau d'étude plus avancé, ou bien son professeur. On observe ainsi une corrélation entre la différence d'âge et la différence économique chez les conjoints. En Thaïlande, ces écarts sont importants, en Malaisie minimes.

A Penang, les conjoints appartiennent tous deux aux classes moyenne et supérieure. Ils exercent des professions diverses, souvent cadres, professeurs ou entrepreneurs. Les quelques locales femmes au foyer sont souvent divorcées d'un riche autochtone. Elles perçoivent une pension, souvent supérieure au salaire de leur nouveau compagnon. Les conjoints exercent fréquemment des professions dans le même secteur d'activité. Ils appartiennent à un milieu économique et social relativement équivalent. Les partenaires disposent également d'un niveau d'étude similaire. La majorité d'entre eux possède un diplôme d'études supérieures allant de bac + 2 à bac + 5.

Les pères des conjoints malaisiens travaillent souvent dans le domaine du commerce, beaucoup étant entrepreneurs, d'autres simplement commerçants, vendeurs¹. De nombreuses épouses sont femmes au foyer. Les autres exercent une profession indépendante de celle de leur époux – c'est-à-dire qu'elles ne travaillent pas dans l'entreprise de leur mari. Au vu de leurs

¹ Les informateurs utilisent fréquemment le vocable « businessman » qui est extrêmement ambigu car il englobe des statuts très variés. Il ne permet donc pas de tenir compte des différences économiques et sociales entre les individus. J'ai choisi de diviser cette catégorie en entrepreneurs et commerçants. Les premiers regroupent des personnes possédant une entreprise, et donc au capital économique relativement élevé. Les seconds désignent des personnes employées dans le secteur de la vente, du commerce, disposant d'un capital économique moins important que les premiers. Cette division n'est toujours pas idéale car elle ne permet pas de représenter la taille et le capital de l'entreprise. Ainsi sous le nom d'entrepreneur seront associés des patrons de grandes entreprises au chiffre d'affaire important, et des patrons de petites entreprises familiales plus modestes. Il était difficile, durant les interviews, de positionner socialement les informateurs en abordant plus en détail les considérations financières.

professions, on peut considérer que les parents autochtones appartiennent aux classes moyenne ou supérieure. Les parents des partenaires occidentaux, exerçant des professions plus variées, semblent représenter les trois classes sociales.

La grande majorité des conjoints étaient célibataires avant de se rencontrer – 22 sur 28. On note quelques divorcés chez les Occidentaux ou les locaux, qu'ils soient hommes ou femmes. Les divorcés ont souvent un ou deux enfants issus de leur précédente union. Six couples sur 14 ont un à deux enfants ensemble.

Contrairement à la Thaïlande, où les locaux sont très rarement sortis de leur pays avant de rencontrer leur conjoint, en Malaisie tous les partenaires ont voyagé, à l'exception d'un seul homme local. Cette considération du séjour à l'étranger est intéressante car elle dénote un grand écart entre les deux pays, lié à l'appartenance sociale et au capital économique.

La question du contexte de la rencontre est plus clairement abordée en Malaisie qu'en Thaïlande, où les acteurs étaient plus évasifs ou donnaient parfois des réponses se révélant erronées. A Penang, six conjoints sur 14 se sont rencontrés à l'étranger, dont trois dans un pays occidental. Quatre couples se sont rencontrés par l'intermédiaire de l'entourage – famille ou pairs. Deux se sont rencontrés dans le contexte du travail, un à l'université et un alors qu'ils étaient élève et professeur. Le contexte de la rencontre est donc très différent de celui du pays voisin. La durée de vie commune s'étale de un à 50 ans, pour une moyenne de 14 ans.

La langue principale utilisée entre les conjoints est l'anglais. Même si c'est parfois une langue tierce, n'étant la langue maternelle d'aucun des partenaires. Ainsi, 11 couples sur 14 utilisent l'anglais pour communiquer ; trois utilisent le français. Contrairement au pays voisin, les Malaisiens – même en zone rurale – maîtrisent bien la langue anglaise, mieux que de nombreux Occidentaux dont ce n'est pas la langue première. Parmi les Occidentaux, huit affirment ne pas parler du tout la langue du conjoint ; six en connaissent quelques mots¹. Parmi les locaux, sept parlent la langue du conjoint, quatre seulement quelques mots, et trois pas du tout. On constate donc que les locaux maîtrisent davantage la langue du conjoint que les expatriés². Enfin, les fréquentations s'avèrent davantage mixtes, du point de vue des

¹ Par langue du conjoint, j'entends sa langue ethnique : malais, mandarin, cantonais, hokkien ou tamoul.

² Mais cette affirmation doit être nuancée puisque beaucoup d'expatriés sont de langue maternelle anglaise et que l'anglais est une langue très pratiquée en Malaisie. Elle serait maîtrisée par 28 % des habitants de la péninsule malaisienne, mais ces chiffres sont bien plus importants dans des grandes villes comme Kuala Lumpur ou Penang. Si les Occidentaux maîtrisent peu les langues ethniques locales, ces dernières sont peu utiles dans l'espace social où l'anglais est majoritairement utilisé, notamment pour la communication interethnique. En effet, bien que le malais soit la langue officielle depuis 1963 (le *National Language Act* a été adopté en 1963, puis modifié en 1967 et à de nombreuses reprises), il est maîtrisé par seulement 2/3 des Malaisiens (comme langue maternelle ou seconde). Il est devenu la langue obligatoire dans les administrations et les écoles publiques, mais de nombreuses écoles privées enseignent en anglais ou en mandarin. Dans le cercle familial et communautaire, les individus utilisent généralement la langue ethnique (malais, mandarin, cantonais, hokkien, tamoul et autres langues

nationalités et des sexes, qu'en terrain thaïlandais. 10 couples sur 14 déclarent avoir des amis locaux des deux sexes.

A Kuala Lumpur, je me suis entretenue avec 18 couples, dont seulement deux suivaient le schéma : homme local/femme occidentale. 10 des partenaires locaux sont originaires de la capitale, les autres proviennent d'un peu partout dans le pays.

Les deux femmes occidentales interviewées ont 25 et 33 ans. Leurs homologues masculins ont entre 30 et 47 – soit 39 ans en moyenne. Les femmes autochtones ont entre 23 et 46 ans – soit une moyenne de 37 ans. Les deux hommes locaux ont, quant à eux, 30 et 34 ans. Chez les deux couples femme occidentale/homme local, la différence d'âge est d'un et cinq ans – les conjoints malaisiens étant plus âgés. L'écart d'âge moyen est de 4,8 ans. Chez les couples homme occidental/femme locale, la différence d'âge entre les partenaires semble un peu plus faible qu'à Penang – de zéro à 14 ans. Chez ces derniers couples, ce ne sont pas forcément les hommes occidentaux les doyens. Tout comme à Penang, quelques femmes locales sont bien plus âgées que leurs compagnons.

Comme à Penang, les conjoints appartiennent tous deux aux classes moyenne et supérieure, et présentent les mêmes caractéristiques concernant la profession et les études.

Les pères des conjoints malaisiens semblent appartenir, tout comme ceux de Penang, aux classes moyenne et parfois supérieure. Si on note encore quelques entrepreneurs, les professions sont cependant davantage variées que dans l'autre ville malaisienne. De nombreuses mères sont femmes au foyer. Celles qui exercent une profession, sont indépendantes. Pour les parents des Occidentaux, le schéma est relativement le même qu'à Penang. Ils appartiennent à des milieux sociaux très variés.

La situation familiale précédente des conjoints suit les mêmes tendances qu'à Penang. Les conjoints divorcés ont souvent un à deux enfants issus de leur précédente union. Seulement un couple installé dans la capitale a trois enfants ensemble.

Tout comme à Penang, tous les conjoints ont voyagé avant la rencontre, sauf une femme locale. Les rencontres se sont effectuées dans des contextes relativement similaires à ceux de

indigènes). Le terme *bahasa melayu* est ambigu, car il signifie « la langue des malais » (en français le malais) et exclut donc les ethnies non malaises. Suites aux importantes manifestations ethniques de 1969, Tun Abdul Razak, le Premier Ministre de l'époque, a modifié cette appellation en faveur de *bahasa malaysia* (« langue de la Malaisie », en français le malaisien), afin d'apaiser les tensions ethniques. Mais récemment, depuis 1999, le terme *bahasa melayu* est réapparu dans le langage courant, considéré comme légitime puisque figurant dans la loi n° 152 de la constitution malaisienne (*Perkara 152 Perlembagaan Persekutuan*).

Cf. notamment ces sources Internet : <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/malaysia.htm>

<http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/malaysia-loi-lng1963.htm>

<http://melayuonline.com/fr/culture/dig/1625/malay-language-in-malaysia>

Penang. Ainsi, quatre couples étaient engagés dans une relation professeur/élève. Trois se sont rencontrés en Occident. Trois autres par l'intermédiaire de pairs. Un à l'université, un autre au travail. Un dans un bar, un dans le contexte du tourisme. Par contre, à la différence de Penang, apparaît dans la capitale le média Internet : quatre couples se sont connus ainsi – via des sites de rencontre ou des sites pour expatriés. Les couples ont une durée de vie commune moins longue qu'à Penang : de un à 20 ans – soit une durée moyenne de sept ans.

Concernant la langue utilisée au sein du couple, tout comme à Penang, c'est l'anglais qui s'impose dans tous les couples. Les locaux font également davantage l'effort d'apprendre la langue du conjoint : sept la maîtrisent, six un peu, et cinq pas du tout. Parmi les Occidentaux, 11 ne connaissent pas la langue de leur conjoint, cinq quelques mots, et seulement deux la maîtrisent.

Enfin, dans la capitale, seulement huit couples sur 18 disent s'être lié d'amitié avec des autochtones. Ces interactions sont donc un peu moins importantes qu'à Penang, mais mélangent également davantage les genres qu'en Thaïlande.

Pour résumer les quelques traits principaux des conjoints et des relations, de manière très schématisée, je pourrais dresser les trois *idéaux-types* suivants, en me basant sur une distinction géographique correspondant à des différences sociales et économiques marquées¹ :

- *Le couple idéal-typique de Chiang Mai :*

- . La relation est inégalitaire et hiérarchique.
- . Les conjoints locaux appartiennent à une classe sociale défavorisée. Beaucoup proviennent des campagnes pauvres. Ils ne sont jamais sortis de leur pays². Ils n'ont pas fait d'études, ayant arrêté l'école vers 14 ans.
- . Les conjoints occidentaux appartiennent à une classe sociale moyenne, parfois défavorisée. Ils ont beaucoup voyagé. Ce sont majoritairement des expatriés *indépendants*.
- . Les différences économiques et sociales entre les conjoints sont importantes. Tout comme l'écart d'âge : une quinzaine d'années en moyenne entre femmes locales et hommes occidentaux.
- . La rencontre s'effectue dans l'espace touristique, dans un contexte souvent prostitutionnel.

¹ Ces trois couples *idéaux-typiques* sont basés sur le schéma homme occidental/femme locale. Si j'ai pu observer et interviewer des couples à la structure opposée, ils ne sont pas assez nombreux pour me permettre d'en établir un *idéal type*. Ces derniers sont tout de même utiles dans l'approche comparative, afin de mettre en exergue quelques différences selon les genres, comme nous le verrons au chapitre 4 notamment.

² A l'exception, dans quelques rares cas, des pays limitrophes.

- . Les partenaires sont dépendants l'un de l'autre professionnellement – c'est-à-dire que l'épouse travaille pour son mari, qui lui-même possède un commerce au nom de cette première.
- . La communication au sein du couple est extrêmement difficile et restreinte puisqu'ils ne disposent pas d'une langue commune maîtrisée correctement. Ils utilisent un mélange d'anglais, de thaï et/ou de français.
- . Ils fréquentent essentiellement des expatriés, et uniquement des locales de sexe féminin.

- *Le couple idéal-typique de Bangkok :*

- . La relation est intermédiaire et peut prendre des formes très variées, se trouvant à la croisée des *idéaux-types* de Chiang Mai et de Malaisie.
- . Les conjoints appartiennent à des classes sociales variées. Ils ont effectué des études supérieures. Leur niveau scolaire et social est relativement similaire. L'écart d'âge est faible.
- . Le conjoint occidental peut être un expatrié *contractuel* ou *indépendant*.
- . Le conjoint local a un peu voyagé.
- . Ils sont indépendants professionnellement.
- . La rencontre a pu s'effectuer dans des contextes très divers : dans le milieu professionnel ou universitaire, par l'intermédiaire d'amis communs, dans des lieux de fête, parfois prostitutionnels, ou sur Internet.
- . La communication est plus poussée et facilitée. Ils parlent anglais entre eux et maîtrisent assez bien cette langue.
- . Ils fréquentent des expatriés, des couples mixtes, et des autochtones, majoritairement féminines.

- *Le couple idéal-typique de Malaisie :*

- . La relation est davantage égalitaire.
- . Le conjoint local a voyagé, ou vécu en Occident.
- . Le conjoint occidental est un expatrié *contractuel*.
- . L'écart d'âge est peu important. Ils appartiennent à une classe sociale similaire : moyenne ou privilégiée. Ils disposent d'un niveau d'études supérieures proche.
- . Les conjoints sont indépendants professionnellement. Mais ils travaillent souvent dans un même secteur d'activité. La compagne peut également être femme au foyer.
- . La rencontre s'effectue dans l'espace du travail ou universitaire, souvent à l'étranger.
- . Ils ne rencontrent aucun problème de communication. Ils utilisent l'anglais, qu'ils maîtrisent bien.

. Leurs fréquentations sont davantage mixtes, du point de vue de la nationalité et du genre, que celles des profils précédents.

Il apparaît clairement que les *idéaux-types* des conjoints induisent ceux des relations. Ainsi, de fortes inégalités entre les acteurs favorisent une relation davantage basée sur des intérêts, des profits personnels. Les problèmes de communication et de connaissance de la culture de l'autre favoriseront un éloignement entre les conjoints et, comme nous le verrons dans la deuxième partie, des processus de valorisation du capital plus importants.

La remise en question de la catégorie de prostitution et les tentatives de définition des diverses transactions sexuelles et affectives ayant cours entre Occidentaux et locales nous ont permis de voir à quel point affect, sexe et considérations économiques sont présents dans toutes les formes de relation, et même dans le mariage. Mais la femme en entrant dans des transactions sexuelles et affectives n'est plus l'objet de l'échange ; elle devient un partenaire de l'échange. Elle acquiert ainsi un certain pouvoir qui sera camouflé, adouci par son hyperféminité, comme nous le verrons dans les deux chapitres à venir notamment. Ce contexte particulier de transactions sexuelles et affectives permet de mettre en exergue les interactions qui se jouent, mais ce positionnement de la femme comme partenaire de l'échange se retrouve également dans nos sociétés occidentales depuis la libération de la femme.

Maintenant que sont mis en place les *idéaux-types* des conjoints et des relations intimes, que la notion de prostitution est remise en question et les transactions sexuelles et affectives redéfinies dans le cas particulier de la Thaïlande, concentrons nous sur le contexte occidental de crise des identités sexuées afin de mieux comprendre la demande et les attentes des hommes engagés dans une relation avec une femme asiatique.

Chapitre 3

Crise occidentale des identités sexuées et modernité liquide

La crise identitaire

« [Les femmes occidentales] elles se comportent comme des mecs. Elles veulent travailler, être indépendantes, gagner leur vie. Elles n'ont plus besoin de nous. Elles ne sont plus attirantes. »

Cyril, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

Le contexte occidental actuel de « crise des identités sexuées », qui aurait suivi l'émancipation féminine, semble inciter certains hommes à rechercher une femme étrangère qu'ils définissent comme « traditionnelle » et « féminine ». S'ajouterait à l'attrait de l'« exotisme » – voire se cacherait derrière ce dernier – le désir d'une relation conjugale où les identités sexuées seraient plus affirmées qu'en Occident.

La crise des identités sexuées en Occident est constatée et analysée par de nombreux auteurs¹. Elle prend effet à travers une perte des repères liés au genre, une diminution de l'importance des différenciations sexuées dans la construction identitaire. Certains auteurs parlent également de crise de la masculinité. Ce thème n'est pas nouveau ; il réapparaît périodiquement en France depuis plus d'un siècle, avec une intensité variable. La construction de l'identité masculine serait devenue plus difficile suite à une succession de transformations sociales ayant pour effet de dévaloriser les traits traditionnels masculins. L'individu est davantage « incertain »², individualisé. Si auparavant, être un homme se traduisait par une démonstration de virilité, les formes d'identification actuelles sont plus complexes, voire multiples.

En Europe, de l'Antiquité au 18^e siècle, les rapports entre les sexes sont envisagés selon un principe de hiérarchie prônant la supériorité du masculin sur le féminin. Cette supériorité aurait pour justification théologique la soumission d'Eve à Adam. Selon M. Feher, cette hiérarchie a des fondations métaphysiques, notamment chez Aristote, et une forme

¹ Cf. notamment E. Badinter, 2004 ; Cl. Dubar, 2000 et F. Rault, 2003.

² F. Rault, 2003, p. 8. L'auteur utilise l'expression d'A. Ehrenberg, extraite de son œuvre *L'individu incertain*.

d'explication physique à la fois anatomique et physiologique¹. Depuis la libération sexuelle des femmes et la valorisation de l'égalité des sexes, les rapports entre les hommes et les femmes ne sont plus envisagés d'un point de vue hiérarchique ou complémentaire, mais égalitaire. Cette égalité n'est pas toujours effective, les hiérarchies ainsi que la domination masculine demeurent, dans nos sociétés occidentales, sous forme d'une violence symbolique² et souvent aussi physique. L'illustrent les diverses violences faites aux femmes comme les viols, maltraitances domestiques et diverses autres agressions sexuelles. Notre recherche n'a pas pour objet de traiter de ce décalage entre idéologie et pratiques. Je m'intéresserai plus précisément dans ce chapitre au rapport que les hommes entretiennent avec l'émancipation féminine occidentale. L'égalité supposée des sexes gommerait les différences entre hommes et femmes et créerait un malaise identitaire chez certains hommes qui n'arrivent plus à se positionner dans ce nouveau système identitaire devenu complexe et multiple. Ce malaise peut parfois s'exprimer de manière excessive dans certains pays en voie de développement comme la Thaïlande, que nombre d'hommes occidentaux en mal de reconnaissance dans leur pays considèrent comme un terrain de jeu, un exutoire. Certains de ces hommes parlent même d'une vengeance, d'une revanche prise sur les femmes occidentales, à l'exemple de Marco :

« Ce qui arrive beaucoup ici, c'est des étrangers, des ivrognes, ils se mettent avec une petite Thaïlandaise, toute gentille, et puis le type il est pas sympa, il devient un gros phallocrate, et puis pour lui ça devient un objet. En même temps souvent il se venge de ce qu'il s'est passé en Europe ou ailleurs. Il se dit avant j'étais exploité, dominé par ma femme, maintenant c'est moi qui domine les femmes. »

Marco, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

La critique de l'émancipation féminine, ainsi que le malaise identitaire, ressortent dans toutes, ou presque toutes, les interviews d'hommes occidentaux. J'ai fait le choix de ne jamais évoquer ou utiliser moi-même les termes « émancipation féminine », « égalité des sexes » ou quelque autre notion apparentée, ni même la notion de « féminité asiatique ». Les hommes occidentaux ont abordé d'eux-mêmes cette thématique, de manière parfois virulente, voire même violente, à l'instar de Morten qui affirme se tourner volontairement vers les femmes asiatiques :

« J'ai choisi une femme thaïlandaise car j'ai 41 ans. Mes relations avec les femmes occidentales ne dureraient pas plus de trois ans. J'en ai marre de la masculinisation des femmes occidentales. Je ne les

¹ M. Feher, in E. Dorlin et E. Fassin, 2010, p. 55.

² Cf. notamment sur ce sujet l'œuvre de P. Bourdieu, *La domination masculine*, 2002.

trouve plus attirantes. En Asie, il n'y a pas encore eu de libération de la femme, donc ça n'a pas encore ruiné les relations hommes/femmes. En Thaïlande il y a une relation plus sexiste entre hommes et femmes, donc un niveau plus naturel. Il y a parfois des problèmes au niveau du langage ou de la culture, mais la relation est tout de même plus facile qu'avec des femmes occidentales. En Occident, il n'y a plus de différences entre hommes et femmes. Il n'y a plus de différences sexuelles ».

Morten, 44 ans, Danois en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

En quelques phrases Morten introduit plusieurs thématiques que nous allons développer dans ce chapitre : la masculinisation des femmes occidentales et par opposition l'hyper-féminité des femmes asiatiques ; le rejet de l'égalité et la recherche de complémentarité des genres ; ainsi que les notions de complexe et de compliqué.

Identité masculine et appartenance sociale

La progressive individualisation de la société française, plaçant l'individu et non plus le groupe d'appartenance au centre de la société, modifie la représentation que l'on se fait de la construction identitaire. Les rôles ne sont plus totalement prescrits. Les institutions traditionnelles et l'autorité qui les caractérisait perdent en légitimité. L'individu se construit donc en se réappropriant des codes pluriels puisqu'aucune norme particulière n'est censée s'appliquer de façon systématique et impérative¹. Toutefois, la virilité constitue toujours une partie de l'identité masculine. Elle se retrouve dans la manière de socialiser les garçons. Pour F. Rault, cette pérennité de la virilité s'explique par le fait qu'elle demeure en phase avec les attentes et exigences d'une économie libérale et d'une société individualiste qui valorisent esprit de compétition et performance, maîtrise de soi et autonomie. Dans cet environnement, l'identité masculine conserve ses repères et trouve l'opportunité de se mettre en valeur. Mais cette nouvelle identité masculine est empreinte de réussite économique et sociale, elle n'est plus démonstration de force physique². Elle est donc accessible à une partie seulement de la société française, aux hommes aux capitaux culturel et économique importants.

Une analyse plus approfondie effectuée en France montre que l'exacerbation des comportements virils affecte différemment les hommes selon leur milieu social³. Les distinctions de genre sont d'autant plus valorisées par les hommes qui ne disposent d'aucune

¹ F. Rault, 2003, pp. 7-8.

² *Ibid.*, p. 8.

³ F. De Singly, in F. Rault, 2003, p. 72.

autre ressource pour se construire, se positionner en tant qu'individu dans la société. Quand le capital économique ou culturel fait défaut, adopter un comportement « viril » est parfois une des seules manières de se positionner en tant qu'« homme », de penser acquérir reconnaissance et respect ; ce que P. Bourdieu nomme le capital symbolique. Cette crise des identités sexuées a donc principalement touché les hommes d'un milieu social défavorisé ou moyen, pour qui la virilité, les comportements traditionnels masculins, étaient le seul moyen de se positionner en tant qu'homme. « Il est certainement d'autant plus facile de fustiger la virilité que l'on s'inscrit dans un environnement diplômé, tertiaire et urbain... », explique encore F. Rault¹. Pour F. De Singly, « la dévaluation de la virilité, de ses démonstrations de force physique, était possible dans la mesure où les groupes sociaux les plus concernés par les luttes autour de la question des sexes étaient les classes moyennes et supérieures, groupes où ce capital physique et symbolique occupait une place secondaire dans la structure des richesses masculines². »

On retrouve, chez les Occidentaux en Malaisie et en Thaïlande, ces distinctions dans la construction de l'identité masculine en fonction du capital. Comme nous l'avons vu précédemment, les expatriés peuvent être divisés en *contractuels* et *indépendants*. Les premiers appartenant généralement à une classe sociale privilégiée ; les seconds, à une classe moyenne, voire défavorisée³. Si beaucoup déplorent l'émancipation féminine et la perte des repères identitaires sexués traditionnels ainsi que le rejet graduel du modèle traditionnel du couple, cette critique s'exprime de manière bien plus virulente chez les expatriés *indépendants*. Ces derniers, majoritairement établis dans la ville de Chiang Mai, moins présents dans la capitale thaïlandaise et très peu représentés en Malaisie, disposent d'un capital culturel et économique relativement faible. Si les hommes expatriés des trois autres villes – Bangkok, Penang et Kuala Lumpur – sont majoritairement des expatriés *contractuels* embauchés par des multinationales, disposant d'un capital socio-économique important, ils adhèrent parfois à ces mêmes valeurs traditionnelles. Mais ils n'affichent pas un rejet aussi prononcé des femmes occidentales. Ils apprécient la « féminité » asiatique sans cependant la mettre en avant comme l'un des critères premiers dans le choix de leur compagne, comme peuvent bien souvent le faire leurs compatriotes *indépendants*.

Les expatriés *indépendants* font fréquemment montre d'une grande détresse affective, d'un rejet de leur pays et de leurs compatriotes féminines et paraissent davantage motivés par la recherche d'une épouse locale que les expatriés *contractuels*. Nombre de ces expatriés

¹ F. Rault, *op. cit.*, p. 7.

² F. De Singly, *in* F. Rault, *op. cit.*, p. 71.

³ Cf. chapitre 3 et tableaux des couples interviewés annexe 1 p. 304.

indépendants évoquent leurs difficultés de vie dans leur pays d'origine – travail peu intéressant, vie chère et stressante, climat et relations sociales difficiles... – ainsi que leurs échecs sentimentaux précédents. Ils sont souvent divorcés, ou séparés, ou se présentent comme des « célibataires endurcis », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas entretenu de relation sérieuse auparavant.

« Oui, je pense qu'il y a des raisons qui m'ont poussé vers une femme étrangère. De la part des femmes, oui, c'est évident. Les rôles que j'ai pu prendre. Ce sont plus les femmes françaises qui m'ont poussé vers des femmes étrangères. (...) La peur des femmes françaises vient pour moi des déceptions que j'ai eues. Je ne savais pas parler aux femmes peut-être. »

Laurent, 42 ans, Français en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

A l'instar de Laurent, les hommes occidentaux évoquent les difficultés des rencontres et des relations avec les femmes dans leurs pays d'origine. Ils décrivent ces interactions amoureuses comme étant difficiles, stressantes, les femmes étant de plus en plus indépendantes et exigeantes.

La plupart des expatriés fustigent l'attitude de leur homologues féminines affirmant qu'« elles se comportent comme des hommes », « entrent en concurrence » avec eux, « ne prennent pas soin d'elles », et « ne sont plus attirantes ». Le malaise viendrait de l'indépendance croissante des femmes qui empiète sur le rôle, le pouvoir et l'identité masculine. Les femmes ne sont plus considérées féminines car elles adoptent des comportements masculins. Soit. Mais leur perte de féminité ne viendrait-elle pas plutôt du fait qu'elles ne permettent plus à l'homme d'être masculin ? Elles ont de moins en moins besoin de protection, de soutien physique et financier. Elles ne sont plus dépendantes de l'homme, cassant ainsi une relation identitaire binaire – c'est-à-dire une identité de genre se construisant à travers l'opposition des valeurs masculines et féminines – ; cassure déconcertante pour les hommes au capital culturel et économique faible, dépendants de la soumission et de la dépendance féminine pour valoriser leur identité masculine. De plus, elles sont « exigeantes » et rechercheront, de manière consciente ou non, un homme au capital culturel et économique similaire ou supérieur au leur. Effectuant des études de plus en plus poussées et gagnant bien leur vie¹, les femmes occidentales n'ont plus besoin d'un homme pour subvenir à leurs besoins et « mettent la barre de plus en plus haut ». Si le discours des expatriés présente de la sorte l'émancipation et l'exigence féminine, d'autres explications possibles tiennent à des facteurs sociologiques comme la déstructuration de la cellule familiale et l'évolution des mœurs, qui ne

¹ Même si les statistiques montrent que, à niveau de qualification égal, les femmes gagnent moins que les hommes.

font plus du couple et de la cellule familiale ni une norme, un mode de vie obligatoire, ni une sécurité, puisque cette cellule peut céder à tout moment¹. F. Rault évoque une féminisation des sociétés occidentales dans leur ensemble. « Une succession de transformations sociales auraient eu pour effet de dévaloriser les traits traditionnels de la culture masculine » : parmi ces changements on peut noter l'augmentation de l'activité salariée féminine, la maîtrise de la fécondité des femmes, leurs nouveaux droits obtenus grâce aux mouvements féministes, l'enseignement mixte, l'urbanisation, la crise du secteur industriel, la précarisation de l'emploi et la pérennisation des phénomènes du chômage... « La société française, comme d'autres sociétés démocratiques occidentales, aurait ainsi subi une féminisation progressive de ses mœurs et valorisé le relationnel, les sentiments et la sensibilité plutôt que la force, l'impétuosité et l'agressivité. »²

Les classes sociales moyennes et privilégiées vont davantage évoquer la féminité des femmes asiatiques, à travers des critères physiques, et critiquer le manque d'attention que les femmes occidentales portent à leur apparence et à leur corps. Ces propos tenus par les informateurs occidentaux sont à nuancer, les femmes occidentales s'investissant énormément dans le soin de leur corps et de leur apparence. En sont la preuve les régimes et diverses pratiques sportives à la mode, pour entretenir la minceur ; les cosmétiques et la chirurgie esthétique, pour améliorer le physique et retarder le vieillissement... Il est ainsi nécessaire d'interpréter ces propos non comme un manque de féminité des femmes occidentales mais comme une conception et une valorisation particulière d'une certaine forme de féminité : la « féminité asiatique », telle que nous l'avons décrite précédemment. Pour les classes sociales occidentales les plus défavorisées, la notion de féminité est induite par l'idée de différence et de complémentarité des genres. A la féminité physique, superficielle et apparente s'oppose ainsi une notion de la féminité davantage comportementale, intrinsèque et profonde³.

Comme nous venons de le voir, les hommes subissant le plus l'émancipation des femmes et l'individualisme occidental sont ceux qui disposent d'un capital culturel et économique faible. Les répercussions de la crise des identités sexuées sont donc ressenties de manières différentes par les individus selon le capital dont ils disposent. Les hommes issus de classes sociales défavorisées ou moyennes vont ressentir davantage de difficultés pour trouver une épouse dans leur pays d'origine. Ils se montrent plus critiques et violents envers l'évolution

¹ Nous verrons ceci plus loin en nous appuyant notamment sur la notion de *modernité liquide* de Z. Bauman.

² F. Rault, *op. cit.*, p. 6.

³ Cf. un peu plus loin dans ce même chapitre la sous-partie « féminité ».

des rapports amoureux, dans les sociétés occidentales, et envers l'émancipation de leurs homologues féminines. Les hommes occidentaux issus des classes sociales les plus favorisées, que l'on retrouve notamment à Kuala Lumpur, tiennent un discours davantage modéré et n'affichent pas un rejet de leur société et des femmes occidentales. Ils apprécient la féminité asiatique sans pour autant rechercher une épouse ou une relation de couple traditionnelle. Néanmoins, si la grande majorité des informateurs occidentaux évoquent, à travers le rejet de l'émancipation féminine, une crise des identités sexuées, il semblerait que cette crise identitaire soit davantage complexe et dépasse le cadre du genre.

La modernité liquide

Au delà de la crise des identités sexuées, nos sociétés occidentales contemporaines perdraient leur stabilité, leur cohérence, leur solidité. C'est ce que le sociologue anglais Z. Bauman nomme *modernité liquide*¹, s'apparentant à ce que G. Lipovetsky appelait *seconde révolution individualiste*, et que B. Formoso décrit comme « le recul progressif de la famille et de l'Etat comme instances socialisatrices au profit d'une socialisation plus diffuse, de nature à exacerber le sentiment de liberté individuelle »². N. Aubert, quant à elle, la nomme *hypermodernité*. Celle-ci fait suite à la *postmodernité* – apparue dans les années 1960, pour exprimer une rupture avec ce que représentait la modernité. Avec la *postmodernité* on assiste à « l'affaiblissement des repères et des structures d'encadrement et de sociabilité traditionnelles (famille, parti, église, école...) et, sous l'influence notamment de la consommation de masse, à l'émergence d'un individu libéré de toute entrave, et soucieux avant tout de sa jouissance et de son épanouissement personnels »³. Ce concept de *postmodernité*, en s'élargissant à tous les domaines, ne permet plus de désigner les changements les plus récents de nos sociétés. Le concept d'*hypermodernité* intervient alors – dès la fin des années 1970 – pour souligner ces changements, en mettant l'accent sur l'exacerbation et la radicalisation de la modernité. D'autres anthropologues, comme M. Augé parlant de *surmodernité*, ou G. Balandier, évoquent ce même présent dont les modalités essentielles sont l'excès et la surabondance événementielle⁴.

¹ Cf. Z. Bauman, 2006, 2007, 2009, 2010.

² B. Formoso, 2011, p. 20.

³ N. Aubert, 2005, p. 14.

⁴ Cf. chapitre 1. Cf. notamment M. Augé, 1992 et G. Balandier, 1994.

Dans la *modernité liquide*, « le monde se découpe en tranches dépareillées, nos vies individuelles s'émiettent en une succession de moments incohérents. Tous autant que nous sommes, nous traversons successivement plusieurs "communautés d'idées et de principes", qu'elles soient authentiques ou illusoires, consistantes ou éphémères. D'où notre difficulté à appréhender ce que P. Ricœur appelait la *mêmeté* (la cohérence et la continuité de notre identité à travers le temps). » Ainsi surgit le problème de l'*ipséité*, c'est-à-dire la cohérence de ce qui nous définit en tant qu'individu¹. La *modernité liquide*, tout comme la crise des identités sexuées, décrit une pluralité des identités et des communautés, et ainsi une difficulté à se constituer comme individu, et à se sentir appartenir à un groupe.

« Le brouillage des repères et l'effacement des balises, ainsi que l'indifférence croissante de la part des autorités quant à la nature des choix opérés et à leur application »² transfèrent les responsabilités sur l'individu. Ce processus s'effectue à travers « la rapide "liquéfaction" des cadres et des institutions sociales ». Nous assistons aussi « au passage d'une phase "solide" à une phase "liquide" de la modernité. A l'état liquide, rien n'a de forme fixe, tout peut changer [...]. Les structures, si tant est qu'il y en a, ne tiendront plus longtemps. Elles finiront elles aussi par prendre l'eau, se liquéfier, suinter, et fuir. »³ La société ne serait plus l'arbitre impartial de nos comportements – mais l'a-t-elle jamais été ? Elle ne fait plus respecter des règles ; elle n'indique plus la voie à suivre. Si elle donne encore des ordres, elle ne se soucie guère de leur application.

Les domaines traditionnellement investis par le sentiment d'appartenance – comme le travail, la famille, le quartier... – jouent de moins en moins comme instances intégratrices. Ils « ne sont plus en mesure de satisfaire le désir de communauté ni d'apaiser la peur de la solitude et de l'abandon »⁴. La qualité fait défaut, on se rabat donc sur la quantité. Si les engagements, y compris identitaires, n'ont plus aucune valeur, on va ainsi passer d'une identité acquise une fois pour toute, à tout un « réseau de connexions ». B. Formoso partage cette analyse en constatant le recul des formes classiques de socialisation et d'autorité – famille, école, Etat – et en expliquant que le relâchement de ces instances socialisatrices a conduit l'individu à se positionner par rapport à un ensemble très vaste de catégories d'appartenance⁵. C'est l'individu qui doit mettre en cohérence les multiples codes de conduite qu'on lui impose ou qu'il choisit

¹ Z. Bauman, 2010, p. 22.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ B. Formoso, 2011, p. 190.

spontanément grâce aux mécanismes de la projection et de l'identification¹. C'est une tâche complexe compte tenu de « la multiplicité des figures d'autorité qu'il côtoie, de leurs intérêts souvent discordants et de leurs actions normatives parfois contradictoires » (Formoso, 2011 : 191). Cl. Dubar encore aborde cette même thématique à travers la notion de crise des identités symboliques : une crise des idéologies, de la religion et de la politique². De nombreux Occidentaux – notamment parmi les expatriés *indépendants* de Thaïlande – déplorent cette dissolution du sentiment traditionnel d'appartenance. Ils aiment ainsi retrouver en Thaïlande une identité à travers la communauté des expatriés par exemple. Ils valorisent également l'importance donnée aux liens familiaux en Asie, et disent souvent y « trouver une nouvelle famille », « se sentir appartenir à la famille » ou « avoir été adopté par la famille »... Ce sentiment d'appartenance est cependant ambigu et illusoire, comme nous le verrons plus tard. B. Formoso différencie les espaces sociaux qui conservent pour partie un cadre de référence holiste des espaces sociaux individualistes, en expliquant qu'une personne évoluant dans ce premier type de sociétés – dont font partie la Thaïlande et la Malaisie – « intériorise un registre limité de normes et de signes associés au nombre lui-même restreint de rôles et de situations que lui prescrit son appartenance communautaire ». Au contraire, « son homologue des espaces individualistes contemporains est amené à assimiler, selon un processus constamment renouvelé, une multitude de normes et de signes imposés par la très grande diversité des milieux qu'il fréquente et des situations qu'il expérimente »³. Ainsi, des espaces partiellement holistes, comme la Thaïlande ou la Malaisie, apporteraient aux hommes occidentaux en mal de cadres de référence, une possibilité de reconstruire leur identité à partir de schèmes davantage nets et limités. Les normes, les signes d'appartenance et d'identification existant dans ces espaces s'avèrent, de plus, valorisants pour ces hommes Occidentaux. En effet, la forte hiérarchie sociale ambiante valorise le genre masculin, ainsi que les aînés – les personnes plus âgées, considérées plus « sages » – et les individus disposant d'un capital économique important. Ces trois « valeurs » – basées sur le sexe, l'âge et la richesse monétaire – sont des attributs que la grande majorité des hommes occidentaux partage aux yeux des Thaïlandais⁴.

Dans cette vie liquide, le voyage n'est plus un choix, mais un « devoir ». Il est ainsi de plus en plus valorisé. Il apparaît comme un remède à la routine qui rythme nos journées et nos

¹ Les mécanismes de *projection* et d'identification, auxquels s'ajoutent le binôme *sérialisation/novation*, font partie des concepts élaborés par B. Formoso afin d'étudier la notion d'identité. Se référer à son dernier ouvrage : B. Formoso, 2011.

² Cl. Dubar, 2007.

³ B. Formoso, *op. cit.*, p. 190.

⁴ Nous étudierons cela plus en détail dans les chapitres 4 et 6 à l'aide notamment de la notion bourdieusienne de capital et des catégorisations de genre.

vies, mais il ne dissipe cependant pas l'incertitude et la confusion qui demeurent. La possibilité de se désengager facilement et à tout moment ne réduit pas les risques et l'anxiété, elle ne fait que les répartir différemment.¹ Nous évoquerons plus en détail cette ambiguïté du voyage, à travers l'exemple de l'expatriation *indépendante* et le trouble que le voyage suscite dans la construction de la réalité chez ces Occidentaux.

L'idée de « liquidité » se retrouve également dans les sentiments amoureux. « La profusion des engagements qui s'offrent à nous, et la fragilité évidente de chacun d'entre eux, n'incitent guère à s'investir durablement dans les relations personnelles et intimes. »² Les hommes occidentaux interviewés en font fréquemment, de manière détournée, la critique : « on se sépare pour un oui ou pour un non » ou « on n'essaye plus de surmonter les problèmes comme le faisaient nos grands-parents ou nos parents ». Autrefois, nos aïeux étaient socialement élevés pour être des producteurs, alors que nous le sommes aujourd'hui pour être des consommateurs. « Les attributs qui passent pour des qualités chez un producteur (l'acquisition d'habitudes, le respect des usages, la tolérance envers la routine et la répétition, la patience face à une gratification qui tarde, la constance des besoins) deviennent chez le consommateur d'insupportables défauts. »³ L'engagement et les projets sur le long terme sont un piège à éviter, notamment dans les relations amoureuses. L'avenir n'a jamais été aussi incertain. J. C. Kaufmann rejoint Z. Bauman en expliquant que « ce monde si dur de la concurrence et du calcul génère un immense besoin d'amour ». Mais le couple, jadis instrument de consolation et de réconfort, entre en contradiction avec l'individu autonome moderne. Le partenaire, qui nous accompagnait autrefois jusqu'à la mort, « se révèle un associé révocable ». Même amoureux, l'individu autonome évalue, teste, et rompt dès qu'il ne s'estime pas suffisamment heureux. « Ne pas être heureux est devenu intolérable, et un nouveau slogan s'impose : mieux vaut vivre seul que mal accompagné » (Kaufmann, 2009 : 143).

Pour Z. Bauman, « l'*Homo sexualis* est condamné à demeurer en état permanent d'inaccomplissement et d'insatisfaction »⁴. Et ce, même à un certain âge, où l'on souhaite aujourd'hui que l'ardeur sexuelle se prolonge. Dans le cadre de la sexualité également, l'itinéraire et la fin du voyage ne sont pas fixés. En témoignent la pratique de la chirurgie esthétique et des divers soins anti-âge, visant à maintenir l'aspect physique ; l'usage démocratisé du viagra, visant à maintenir la possibilité de relations sexuelles ; ou les sites de rencontre destinés à un public du troisième âge, ainsi que la pratique de plus en plus courante

¹ Z. Bauman, 2010, pp. 47-48.

² *Ibid.*, p. 45.

³ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁴ Z. Bauman, 2009, p. 72.

des mariages ou remariages parmi cette tranche de population âgée... En témoigne également le nombre croissant d'hommes d'un certain âge, à la recherche d'« une nouvelle jeunesse », qui prennent leur retraite dans un pays en développement, comme la Thaïlande, et y refont leur vie avec une jeune fille locale¹. Les individus ont souvent le sentiment d'être « passés à côté de quelque chose » dans leur vie, de ne pas avoir exploré tous les possibles, de ne pas avoir accédé à toutes les satisfactions, à tous les bonheurs. On retrouve ce sentiment chez certains hommes occidentaux, dont la quête d'« exotisme » pourrait être un moyen d'assouvir cette frustration. Le voyage en Thaïlande est souvent perçu par les touristes – majoritairement ceux de sexe masculin – comme une expérience personnelle forte, un dépassement de soi physique et psychologique. Ils vont souvent rechercher, à travers les activités qui leur sont proposées – trekking, escalade, plongée, prostituées –, à pousser leurs limites, à aller toujours plus loin.

Les hiérarchies identitaires, auparavant durables et solides, ne sont donc plus « contrôlées et protégées, galvanisées et renforcées par des institutions monopolistiques (...)». On ne se sent plus tenus de définir nettement et d'encadrer durablement les identités². Dans cette *modernité liquide*, les identités sont sans doute l'incarnation la plus commune, la plus précise, la plus sensible et la plus inquiétante de l'ambivalence et du trouble qui règnent. C'est pour cela qu'elles s'inscrivent au cœur des préoccupations des individus modernes liquides³. Si, comme nous l'avons vu, l'engagement est à bannir et l'avenir plus qu'incertain, certains hommes occidentaux vont être attirés par la « simplicité » des rapports avec les femmes asiatiques. « Simplicité » assimilée au fort respect des traditions et des hiérarchies, notamment de genre, dans cet autre qu'est l'Orient. L'un des remparts à la « liquidité » des sociétés modernes serait alors de se tourner vers des sociétés plus traditionnelles, vers des espaces sociaux proposant des cadres de référence communautaires plus solides et fiables. G. Balandier définit la postmodernité comme un « espace où tout se défait, où s'affirme le refus des représentations univoques du monde, des visions totalisantes, des dogmes et des imputations de sens ; chantiers où sont mis en pièces la hiérarchie des connaissances et des valeurs, les systèmes de signification, les paradigmes et les modèles. »⁴ Nous verrons, au long des chapitres qui suivent, comment les expatriés *indépendants* tentent de retrouver un sens, un ordre à leur vie avec une femme locale. Mais nous verrons également comment cet enracinement et ces interactions ne sont souvent qu'illusion.

¹ Cf. chapitre 1.

² Z. Bauman, *op. cit.*, pp. 43-44.

³ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁴ G. Balandier, 1994, p. 33.

Mais cette liquidité est-elle réellement propre à nos sociétés occidentales contemporaines ? M. Foucault évoquait déjà cette idée de liquidité dans le monde hellénistique et romain avec la montée d'un « individualisme » qui « accorderait de plus en plus de place aux aspects « privés » de l'existence, aux valeurs de la conduite personnelle, et à l'intérêt qu'on porte à soi-même ». Ainsi que l'« affaiblissement du cadre politique et social dans lequel se déroulait dans le passé la vie des individus : moins fortement insérés dans les cités, plus isolés les uns des autres et plus dépendants d'eux-mêmes » (Foucault, 2012 : 58). La philosophie aurait ainsi permis une recherche de règles de conduite plus personnelles. Cette liquidité semble toutefois propre aux pays occidentaux et, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre ainsi que dans le chapitre 5, la recherche de « traditionalisme » de la part de nombreux hommes occidentaux permet de contrer l'individualisme et la liquidité occidentale en se situant dans des systèmes identitaires fortement hiérarchisés dans les relations locales et les liens familiaux.

Le « compliqué » occidental opposé au « complexe » asiatique

Il ressort ainsi des interviews menées en Thaïlande l'idée de « simplicité » dans la relation avec une femme locale. Les relations sont perçues comme plus « complexes » – puisqu'il faut faire face à la barrière de la culture, de la langue, de la religion, du milieu social et familial... – mais moins « compliquées » qu'en Occident¹. Les informateurs occidentaux utilisent fréquemment ces deux termes. Le premier terme « complexe » définit leur relation avec une femme asiatique où davantage de différences et d'écarts culturels, économiques, sociaux ou intellectuels surgissent entre les conjoints, créant souvent un fossé qu'il faut surmonter. Le qualificatif « compliqué » définit quant à lui les relations de couple liant deux personnes occidentales. Si les conjoints disposent d'un « terrain d'entente » conjuguant des bases culturelles et historiques communes² rendant de ce fait la relation moins « complexe » – n'ayant pas besoin de discuter ces bases communes acquises –, la relation serait cependant

¹ Les notions « simplicité », « complexe » et « compliqué » ne ressortent pas – ou de manière extrêmement rare et marginale – dans les entretiens effectués en Malaisie. Nous questionnerons plus loin dans ce chapitre, à l'aide d'un autre terme disposant du même schéma d'utilisation (« traditionnel »), les différences observées dans les relations entre Occidentaux et locaux dans ces deux pays d'Asie du sud-est.

² J'évoque ici un terrain culturel et une histoire collective communs. Mais bien entendu chaque individu dispose également d'un capital culturel, économique et social, ce qui rend fortement critiquable, et non réellement observable, cette idée de base commune. Nous considérerons donc, selon l'acception sociologique que l'on se marie dans son milieu, que les conjoints issus d'un même pays appartiennent majoritairement à un même milieu social et partagent de ce fait un capital culturel et social similaire ou proche. Et, plus généralement, qu'ils partagent une histoire collective, une langue, et une culture – au sens large de « culture française » – commune.

davantage « compliquée ». « Compliquée » car selon les informateurs occidentaux, leurs compatriotes seraient de plus en plus « exigeantes » et dans une relation de conflit. Par opposition, la simplicité dans les relations occidentaux-locales viendrait du fait que chacun des conjoints demeure dans son « rôle », son « statut » d'homme et de femme, sans empiéter l'un sur l'autre, évitant ainsi disputes et conflits.

« La différence entre une relation avec une Française ou une Thaïe, c'est la simplicité. Moi j'ai vécu avec une Française pendant vingt-deux ans. La différence chez les Asiatiques, pas que chez les Thaïs, c'est que du moment qu'on est heureux dans le couple, que l'homme assure en général, la femme fait tout pour rendre heureux son mari. Donc elles n'ont jamais la migraine. Elles n'ont pas des problèmes existentialistes : « qu'est-ce qu'on va devenir dans cinq ans ? ». C'est au jour le jour. A partir du moment qu'elles ont le ventre plein, qu'on est gentil avec elles, que tout va bien quoi, elles ne se posent pas de questions. »

Marco, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

« En Europe, une femme est l'égale d'un homme. Mais par nature, nous ne sommes pas égaux. Les femmes n'acceptent pas ça. Mais je pense que dans toute relation quand il y a deux personnes, une est plus forte que l'autre. Et ça rend les choses bien plus simples. Car quand on est totalement égaux, ça rend parfois les choses compliquées. Parce que les deux veulent toujours avoir le dernier mot. Tandis que quand c'est culturellement décidé que l'homme a raison, ça rend les choses bien plus simples. Ce n'est pas comme ça dans notre relation, nous sommes très égaux. Mais il y a quand même la trace de cela. Et à un certain point, quand ça devient compliqué, je me retranche dans mon statut d'homme et elle dans son rôle de femme, et les choses s'adoucissent. »

Walter, 42 ans, Hollandais en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

Comme on peut l'observer dans le discours de Marco, la « simplicité » viendrait du fait que les femmes asiatiques ne sont pas exigeantes, et qu'elles demeurent dans leur « rôle de femmes » en prenant soin de leur époux. Walter quant à lui souligne la supériorité de l'homme dans le couple, la hiérarchie donnant raison à l'homme en cas de conflit. Les catégorisations de genre sont grossières, caricaturées, comme pour renforcer la virilité de l'homme occidental, et la féminité de sa compagne asiatique. La femme prendra soin d'elle et de son époux. Elle se fera discrète, laissant les décisions importantes et le dernier mot à l'homme, afin de ne pas offenser sa dignité et sa virilité. L'homme, quant à lui, soutiendra économiquement sa compagne et sa famille. Nous verrons, au fil des chapitres, quels rôles et complémentarités sont accordés à chacun des sexes, et comment ils valorisent pouvoir et dépendance dans la relation.

La notion de « complexe » est positive, contrairement à celle de « compliquée ». En effet, cette complexité est souvent perçue comme un enrichissement puisque entrent en jeu

deux cultures, deux langues et deux histoires qu'il faut apprendre à connaître et à accepter. Le « complexe » mènerait à une ouverture d'esprit, un enrichissement personnel et une meilleure connaissance de l'autre, alors que le « compliqué » recouvrirait, au contraire, un certain égocentrisme et individualisme.

La critique portée aux femmes occidentales est des plus explicites : ces dernières envahissent l'espace des hommes en valorisant leur indépendance, leur carrière et leurs choix personnels. Elles ne se mettent plus au service de l'homme afin de bénéficier indirectement de son pouvoir, mais tentent d'acquérir par elles-mêmes ce pouvoir. Les relations hommes/femmes deviennent davantage compliquées puisque les identités sexuées ne sont plus clairement définies et balisées ; hommes et femmes entrent en concurrence sur le même terrain.

« Ça va être cruel ce que je vais dire, mais moi je crois que oui, il y a des raisons qui m'ont poussé vers une Thaïlandaise. J'ai peut-être du mal à analyser les raisons. Mais c'est vrai qu'il y a cette expression avec mes amis français, quand on rencontre une fille. Parfois quand j'étais célibataire, on rencontrait des filles de toutes origines, il y avait une phrase qui revenait un peu spontanément c'était : « ah oui mais c'est une Française ! ». Donc je pense que oui y a des raisons. Je pense que c'est parce que la relation est moins compliquée. Elle est peut être plus complexe mais moins compliquée avec une Thaïlandaise. Avec les Françaises, c'est une théorie que j'ai depuis très longtemps, le féminisme a fait beaucoup de dégâts malheureusement, et les femmes ont appris à dire non. C'est une bonne chose, mais seulement, en apprenant à dire non, elles ont oublié qu'elles pouvaient dire oui. Qu'elles pouvaient se laisser partir à l'aventure, ou je ne sais pas quoi. Ça c'est un exemple hein. Et c'est vrai que ça bloque beaucoup de choses après. Je pense que quand on veut engager la conversation avec une Européenne, on se cogne souvent à un mur. »

Jean-Charles, 42 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Bangkok.

On retrouve ainsi, à travers les propos de Jean-Charles et de Walter, l'idée que la différenciation des rôles et la complémentarité des sexes facilitent les rapports de couple. Ils sont gage de simplicité. Pour définir cette complémentarité, ils ont tendance à l'essentialiser en faisant comme si elle était fondée en nature : « par nature nous ne sommes pas égaux ». Dans le discours de ces hommes, la nature serait représentée par la simplicité, la liberté et la hiérarchie sexuelle. La culture engendrant conflits et confrontations avec l'arrivée de concepts tels que l'égalité ou le féminisme. Ils opposent ainsi fréquemment la réflexion intellectuelle et « existentialiste » à l'« aventure », l'absence de questionnements¹. L'égalité des sexes

¹ Nous verrons plus en détail cette opposition nature/culture au chapitre 5.

occidentale n'irait pas de soi, ne serait pas « naturelle », et compliquerait les relations de couple, selon bon nombre d'Occidentaux avec qui j'ai pu m'entretenir¹.

Julien, quant à lui, évoque la facilité et la simplicité des rapports avec les femmes en Thaïlande :

« Elles ne se prennent pas la tête. Quand tu rencontres tes premières copines et qu'il se passe quelque chose, elles ne se prennent pas la tête, genre : « ouais mais on ne se connaît pas... ». C'est plus libre. Ça c'est sympa, surtout pour un mec. C'est vachement ouvert. Pas apeuré. C'est un pays super sûr, donc elles ne te diront jamais soit « non je ne te connais pas », ou « non, je ne sors pas là car j'ai peur de rentrer tard »... Les gens sortent à n'importe quelle heure. »

Julien, 30 ans, Français en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

Facilité et simplicité qui sont à fortement nuancer. En effet, tout d'abord, il est difficile d'entrer en contact avec les femmes thaïlandaises issues de classes moyenne ou favorisée, et avec la plupart des femmes malaisiennes, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2. Ensuite, cette « simplicité » prétendue, même si favorisée par des bases culturelles, fait partie de l'échange de bons procédés ayant cours lors des transactions sexuelles et affectives². Les relations mixtes ne s'avèrent également pas si simples que les hommes occidentaux peuvent le laisser entendre au premier abord, puisque les incompréhensions dues aux différences culturelles sont parfois si fortes qu'elles peuvent mener les couples à la rupture.

L'idée de simplicité dans la relation avec une femme asiatique, et principalement thaïlandaise, fait en réalité partie d'une valorisation plus large d'éléments constitutifs de l'« identité » des femmes asiatiques ; identité basée essentiellement sur l'hyperféminité et le respect de la complémentarité des genres. Le discours des hommes occidentaux et la représentation des femmes asiatiques sont construits en opposition à la dépréciation des femmes occidentales. La « masculinisation » et la volonté d'égalité de ces dernières auraient entraîné, de la part des hommes, la construction de la catégorie des *mutantes*.

¹ Cf. plus loin dans ce même chapitre : Recherche de complémentarité et de hiérarchie, rejet de l'égalité et de la compétition.

² Cf. chapitre 2.

Les Occidentales *mutantes*

La masculinisation des femmes occidentales, telle que l'interprètent leurs congénères masculins établis en Asie, n'est pas sans rappeler les *mutantes* d'E. Dorlin. Ces *mutantes*, prostituées et courtisanes, étaient dès le 17^e siècle virilisées à outrance dans le but de les exclure du groupe des femmes. « Au-delà des prostituées, ce sont donc toutes les femmes dont la sexualité peut être considérée comme contre nature qui vont être considérées non pas comme saines, “mâles” et vigoureuses, mais bien comme des malades. »¹ « Les prostituées, les femmes voluptueuses, ou celles qui recherchent trop souvent le commerce charnel et échauffent leur semence comme celle de leur partenaire constituent, pour la pensée médicale dominante, une classe physiopathologique monstrueuse mais nécessaire pour justifier une division du travail sexuel »². Les femmes au « tempérament chaud » sont ainsi considérées comme destinées à la prostitution puisque « la chaleur toute “masculine” de leur corps, environnement hostile qui échauffe et brûle littéralement le sperme, les rend infécondes »³. Virey, célèbre médecin du début du 19^e siècle, les décrit ainsi dans le Dictionnaire des sciences médicales : « Les courtisanes et vivandières se présentent avec ce maintien et ces qualités demi-viriles, comme si elles étaient déjà transformées à moitié en l'autre sexe à force de cohabiter avec les hommes, et il en est plusieurs auxquelles pousse un peu de barbe au menton, surtout en avançant en âge. » Apparaît, dès le 17^e siècle, une gestion politique de la sexualité qui consiste à viriliser à outrance le corps des courtisanes pour les exclure du groupe social des femmes. Ces femmes étant caractérisées par leur tempérament froid et humide de « nature ». Les médecins excluent donc moralement et physiologiquement les courtisanes de la féminité, les considérant lubriques et stériles, parce que trop chaudes. C'est en ce sens qu'E. Dorlin nomme le corps des prostituées : « corps mutant »⁴.

Il semblerait que le même procédé soit mis en place par nombre d'hommes occidentaux établis en Thaïlande. Ils rejetteraient les comportements des femmes occidentales, à travers ce même procédé d'essentialisation, de naturalisation des corps féminins et masculins. Rejeter la féminité de leurs compatriotes permettrait d'expliquer, de justifier, voire de « légaliser », le choix d'une compagne asiatique. Mettraient-ils en avant le déclassement sexuel des femmes occidentales pour justifier l'exogamie socio-économique ou « raciale » ? N'oublions pas que,

¹ E. Dorlin, 2009, p. 67.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, pp. 65-66.

comme Cl. Lévi-Strauss l'expliquait dans « Race et histoire », la diversité culturelle des peuples est rarement « apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés. Ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale »¹. Les Occidentaux ont ainsi tendance à présenter le recours à des femmes asiatiques comme une obligation, un manque, voire une absence, de choix. Ils iraient chercher ailleurs du « féminin » puisqu'il devient rare en Occident. Il s'agit alors d'une légitimation de la transgression « raciale » ou culturelle, d'une légitimation des relations entre diverses « races », par le genre. A défaut d'altérité de genre dans le proche, ces hommes vont la chercher dans le lointain. L'altérité ethnique ou culturelle apparaît ainsi comme dernier refuge d'une authenticité fantasmée.

Comme l'explique E. Dorlin, avec l'exemple des prostituées, l'aspect comportemental et social est expliqué par le biologique, le sexuel, le naturel. La théorie des tempéraments permet d'imposer aux corps un processus de mutation. Ce processus de mutation témoigne du pouvoir des logiques dominantes qui, à travers les catégories, peuvent subsumer tous les corps et s'adapter à toutes les configurations de pouvoir. Ce que l'on considère comme une opposition binaire, comme deux catégories duelles – homme/femme, chaud/froid, santé/maladie... – est en réalité davantage complexe et inventif. Les catégories mutantes, au lieu de mettre à mal la cohérence du dispositif général, permettent de la maintenir en intégrant les contradictions. Ainsi, si toutes les femmes sont des êtres inférieurs en raison de leur tempérament froid et humide par nature, certaines ont un tempérament chaud, et même brûlant. Le tempérament sanguin, masculin, « viril » des prostituées leur permet de profiter de manière illicite de certaines prérogatives masculines, mais elles ne disposent cependant pas des privilèges physiologiques et moraux de la masculinité. Considérées comme « malades », elles ne peuvent donc être assimilées aux individus naturellement dominants.²

Le tempérament chaud de certaines femmes occidentales est accentué à travers la comparaison avec le tempérament froid des femmes asiatiques. La pudeur et les notions de *sia na* (« perdre la face ») et de *chai yen* (« cœur frais ») – tenant une place très importante dans la culture thaïe – participent à l'accentuation de la féminité des locales. Les Thaïlandais doivent éviter de « perdre la face » ou de la faire perdre à leur interlocuteur. Ils vont ainsi éviter la confrontation et favoriser les attitudes et comportements pacifiques et calmes. La notion de *chai yen*, qui désigne une personne calme qui sait contenir, contrôler ses émotions, est particulièrement valorisée. B. Formoso explique que cette forme de retenue caractérise, selon

¹ Cl. Lévi-Strauss, 2007, p. 38.

² E. Dorlin, *op. cit.*, pp. 66-67.

les bouddhistes, l'être « cuit », c'est-à-dire civilisé¹. La notion opposée de *chai rôn* (« cœur chaud ») est extrêmement péjorative. Cette dernière est d'ailleurs fréquemment utilisée pour décrire les Occidentaux jugés très expressifs, colériques et entrant facilement en conflit. On retrouve, à travers ces diverses expressions, la notion de tempérament et l'opposition structurale entre la « chaleur masculine » et la « froideur féminine ». Bien que ces termes soient, en Thaïlande, applicables aussi bien aux femmes qu'aux hommes, du point de vue des Occidentaux ces termes définissent un comportement féminin. La Thaïlande est d'ailleurs considérée comme une nation « féminine », tout comme les pays asiatiques en général².

Pour E. Dorlin c'est une catégorie particulière de femmes occidentales – les prostituées et les courtisanes – qui sont rejetées dans la catégorie des *mutantes*. Or nous avons, dans notre cas d'étude, affaire à une masculinisation des femmes occidentales dans leur ensemble, et à une valorisation de la « féminité asiatique » et des relations sexuelles et/ou amoureuses mixtes. Comme nous l'avons vu, les hommes occidentaux mettant le plus en exergue la masculinisation des femmes occidentales sont les expatriés *indépendants* établis en Thaïlande. Les possibilités de rencontres amoureuses de ces derniers sont restreintes. Les rencontres se font essentiellement dans des lieux de socialisation destinés au tourisme et souvent à la prostitution. L'ambiguïté que je tente de dessiner ici est l'attribution du statut de *mutantes* à des femmes occidentales jugées « normales » – du point de vue de leurs pratiques professionnelles et sexuelles, ainsi que de leur comportement considéré « correct », acceptable socialement –, plutôt qu'à des femmes thaïlandaises, plus ou moins clairement engagées dans le système prostitutionnel, ou du moins intéressées économiquement par une relation avec un homme occidental.

Comment la catégorie des prostituées *mutantes* d'E. Dorlin peut-elle s'élargir à toute la catégorie « des femmes occidentales », et aider à la valorisation de la « catégorie » des femmes thaïlandaises, pauvres et intéressées financièrement ? S'il paraît évident que les hommes occidentaux engagés dans une relation avec une femme thaïlandaise auront tendance à chercher à valoriser et légitimer leur union – ceci d'autant plus si l'on considère le stigmate de la prostitution auquel ils ont à faire face –, le procédé semble cependant davantage complexe. Entre alors en jeu la notion de capital – que nous développerons plus en détail dans le chapitre 4. En effet, les *échanges economico-sexuels* ou *économico-affectifs*, que nous allons présenter dans le chapitre suivant, valorisent les différenciations sexuées. Plus que d'être valorisées, les différenciations sexuées se révèlent être la base de ces échanges. Les individus engagés dans

¹ B. Formoso, 2001, p. 64.

² E. W. Said, 1997.

une relation amoureuse – et ce d’autant plus lorsque le statut de la relation demeure ambiguë –, mettent en avant leur masculinité et leur féminité dans le but d’obtenir le pouvoir qu’ils convoitent, et d’augmenter leur capital – qu’il soit économique, social, culturel ou symbolique. La masculinisation des femmes occidentales, instrument de légitimation d’une relation intime avec une femme thaïlandaise, dévoile cette course pour le pouvoir passant par la valorisation de diverses formes de capital¹.

Ce *corps mutant* des femmes occidentales cache en réalité la volonté des hommes de maintenir les frontières, les particularités attribuées aux deux sexes. Si des femmes adoptent des comportements transgressifs de genre, celles-ci seront placées du côté du « masculin », et considérées comme « malades », « anormales », plutôt que d’envisager une évolution des pratiques et des comportements, qui remettrait en cause la division sexuée comme étant un des fondements des sociétés humaines. C’est la raison pour laquelle, selon E. Dorlin, la prostitution est une pratique proscrite. Car l’acte de se prostituer donne à la femme un contrôle sur son corps ; il lui permet de disposer de son corps, qui est censé appartenir à l’homme². Les femmes occidentales, en s’émancipant, prennent le contrôle de leur corps et ôtent ce pouvoir aux hommes. Mais pourquoi les Thaïlandaises engagées dans la prostitution ne sont-elles pas considérées comme *mutantes* ? Nous verrons ainsi, au chapitre 4, que l’hyperféminité des Asiatiques – et celle encore davantage mise en exergue des femmes évoluant dans un espace prostitutionnel – est utilisée pour appuyer ce procédé du « corps mutant » des femmes occidentales. Mais ces femmes thaïlandaises pourraient être considérées comme *mutantes* dans l’optique des hommes thaïlandais. Ces derniers considèrent généralement qu’une femme approchant la trentaine, ayant eu des enfants ou ayant fréquenté le milieu prostitutionnel, ne correspond pas à un bon parti. Mais derrière ce discours peut-être se cache-t-il encore cette question de l’émancipation des femmes de l’échange ? Les Thaïlandaises fréquentant des hommes occidentaux ne sont généralement pas convoitées par les locaux. Peut-être qu’en allant d’elles-mêmes vers l’étranger, n’étant pas objet de l’échange mais sujet dans la transaction, acquérant émancipation et pouvoir sexuellement et économiquement, remettent-elles en question le principe de l’échange des femmes dont parle P. Tabet ?

Selon G. Pheterson, l’adjectif correspondant à « putain » est « impudique » (« *unchaste* »), dont la définition³ est : « qui s’adonne à des rapports sexuels illégitimes ou

¹ Cf. chapitre 4.

² Cf. l’échange des femmes comme théorie de l’alliance, un des piliers fondateurs des sociétés selon Cl. Lévi-Strauss.

Cf. chapitre 2.

³ Définition issue du Webster’s Third New International Dictionary, Edition complète, 1971.

immoraux ; qui manque de pureté, de virginité, de décence (de langage), de retenue et de simplicité ; souillé (I.E. pollué, corrompu) » (2001 : 95). Parmi les significations de l'impudicité, se trouvent ainsi les notions d'indécence et d'absence de retenue dans le langage, dans l'apparence et les attitudes. Une autre définition de l'impudicité est « le manque de simplicité ». « Simple » peut signifier « rudimentaire, sans artifice, ordinaire, bête, inexpérimenté, ou insignifiant ». Ainsi vont être stigmatisées les femmes qui se font remarquer par la parure, l'affirmation de soi, la visibilité. Alors qu'elles sont supposées « se fondre dans le décor » en apparaissant gentilles, convenables et discrètes.¹

Les prostituées qui travaillent dans la rue doivent adopter un langage, une apparence et des comportements de « putains » pour se faire reconnaître. « Ce sont des “femmes publiques” qui *en montrent trop, en disent trop, en savent trop et en font trop*. Trop de quoi que ce soit est impudique chez une femme. *Rire trop, manger trop et porter trop de maquillage, ou de bijoux ou de parfum*, tout cela est jugé obscène » (Pheterson, 2001 : 122-123). Bien entendu, les notions d'indécence et de manque de retenue varient selon les cultures et les époques. Les femmes asiatiques sont considérées comme pudiques, discrètes, faisant preuve de retenue. Même si les femmes prostituées ou les « filles de bars » accentuent leur impudeur, leur visibilité – si elles portent moins de vêtements, parlent plus fort, se montrent plus et entrent davantage en contact avec les hommes que les autres Thaïlandaises – elles demeurent pour les hommes occidentaux plus pudiques que la majorité des femmes occidentales.

Mais concentrons-nous, pour le moment, sur les attentes des Occidentaux. Que vont-ils valoriser chez les femmes asiatiques ? Qu'est-ce qu'ils ne trouvent plus, ou difficilement, en Occident ?

Recherche de complémentarité et de hiérarchie ; rejet de l'égalité et de la compétition

En Thaïlande et en Malaisie les identités de genre sont fortement marquées, avec pour effet une forte séparation des sexes, voire même parfois une ségrégation sexuelle, dans l'espace social. En Malaisie, selon U. Mellström², les deux critères les plus importants pour créer une amitié chez les personnes de culture malaise sont le genre et la « race » – *jantina* et *bangsa* en

¹ G. Pheterson, 2001, pp. 125-127.

² U. Mellström, 2003, p. 80.

malais. Ce sont les deux principes majeurs sur lesquels la société malaisienne est organisée. Les hommes auront donc des amis hommes, les femmes des amies femmes, et de la même origine ethnique – bien que l’on observe tout de même quelques amitiés interethniques. Dans ces deux pays d’Asie du sud-est, les jeunes entre dix-huit et trente ans environ, vont sortir en groupes, avoir des relations amicales en groupe. Mais les relations amicales individuelles entre hommes et femmes s’y développent rarement, hors du contexte des interactions amoureuses.

U. Mellström explique qu’en tant qu’homme étranger il lui a été impossible d’approcher une femme malaise sur une base amicale. Les femmes locales ne fréquentent pas d’hommes qui ne fassent pas partie de leur famille, et encore moins des hommes étrangers¹. En effet, la religion islamique interdit aux femmes de se retrouver seules en compagnie d’un homme qui ne soit ni leur époux, ni de leur famille. Elles ne peuvent ainsi se trouver seules en présence d’un homme dans une pièce fermée ou dans tout autre lieu clos – comme une voiture –, ce qui limite les échanges et l’installation de liens amicaux. Au-delà des règles de l’islam, on retrouve cette séparation entre les sexes, en Malaisie et en Thaïlande, au sein de toutes les classes sociales et les ethnies. Si les règles relationnelles entre hommes et femmes ne sont pas clairement prédéfinies, et si des échanges peuvent avoir lieu dans l’espace du groupe de pairs, les relations personnelles entre les sexes sont peu communes. Plusieurs informateurs thaïlandais m’ont ainsi affirmé qu’un homme qui boit un verre ou mange au restaurant avec une femme, qui n’est ni son épouse, ni de sa famille, est considéré comme étant sexuellement intéressé par cette femme. Il est sous-entendu que deux personnes de sexe opposé qui se montrent ensemble en public ont des rapports sexuels. S’ajoute donc à la forte hiérarchie sociale et à la difficulté pour les Occidentaux de rencontrer en Thaïlande des femmes d’un milieu social élevé, la difficulté d’établir des relations amicales avec une personne du sexe opposé. Mais ce sont justement ces différences et ces hiérarchies de genre que les hommes occidentaux semblent apprécier. Les femmes occidentales déclarent fréquemment, au contraire, déplorer et subir cette division sexuelle. Cela s’observe surtout à Chiang Mai. Elles expliquent avoir des difficultés à lier des amitiés avec les femmes locales. Ces amitiés demeurant souvent superficielles. Elles ressentent une concurrence et une jalousie chez les femmes en couple avec un Occidental, qui ne comprennent pas l’idée d’amitié entre les sexes et perçoivent les femmes occidentales comme des concurrentes, comme une menace.

¹ *Ibid.*, p. 80.

F. Rault perçoit la crise des identités sexuées et la pluralité de modèles que cette crise induit comme une « opportunité pour chaque homme de construire une identité propre qui le rende différent sans être opposé ou supérieur à cet “autre de lui-même” qu’est la femme »¹. C’est à la thèse contraire que ma recherche semble aboutir. En allant chercher en Asie une compagne – même si ce n’était pas le but du séjour – les hommes occidentaux contournent la pluralité des modèles identitaires présente en Occident, en se tournant vers des pays où les identités de genre et les relations entre les sexes sont encore fortement différenciées et hiérarchisées. La plupart des expatriés *indépendants* en Thaïlande rejettent ainsi l’égalité promue entre les sexes en Occident et recherchent, au contraire, complémentarité et hiérarchie. On retrouve dans le discours d’Emmanuel ou de Laurent la valorisation de la complémentarité des genres, très présente chez les expatriés *indépendants* :

« En fait, tout vient d’elle. Sa façon de se situer dans l’espace par rapport à un homme. Elle est complètement différente, parce que son éducation a complètement différé. Même les Thaïes dites modernes, très émancipées, femmes d’affaires etc., ont eu une éducation de type thaïlandais. Concrètement, les petites filles, on leur apprend que lorsqu’elles seront adultes, elles seront au service de leur mari. Ça c’est concret. Alors ça veut pas dire que c’est pas des femmes libres. Elles le sont, femmes d’affaires etc. Cependant, leur relation par rapport à l’homme est complètement différente de celle d’une femme française qui se place sur un plan d’égalité (...). Donc la femme, politiquement parlant, juridiquement parlant, est l’égale de l’homme dans la société thaïlandaise moderne. Mais sur le plan religieux, et il faut pas s’en départir parce que c’est extrêmement important, a un karma inférieur à l’homme. Alors après sur le plan purement social, elle est éduquée quand elle est petite fille, a être au service de l’homme, donc c’est assez amusant parce que tu vois par exemple des femmes à Bangkok qui sont des femmes d’affaire, qui dirigent des entreprises, et lorsqu’elles vont rentrer au domicile, face à leur mari, qui parfois a un statut social inférieur à elle, vont se comporter en tant que femmes. Telles qu’on les imagine dans la société thaïe. Donc seront femmes. Alors concrètement ça se traduit par plein de choses, ben souvent c’est l’homme qui décide. Par exemple, ta femme elle te masse, elle s’occupe de toi... ça se traduit par toute une série de petits services, de petites attentions qu’une Française n’envisagera même pas. Donc y a une vraie différence. C’est purement éducatif. »

Emmanuel, 42 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

La complémentarité des genres est ainsi valorisée par les hommes occidentaux, et très présente chez les couples occidentalo-thaïs. Mais cette complémentarité est couplée à une forme de hiérarchie. Dans l’espace domestique, la femme est clairement inférieure et au service de l’homme même si, dans l’espace social, elle jouit d’une certaine indépendance.

¹ F. Rault, 2003, p. 10.

« La répartition des tâches c'est la complémentarité. C'est un peu comme vivaient mes grands-parents. Chacun a son rôle, personne n'empiète sur l'autre. Je ne sais pas comment expliquer ça. C'est moi qui me coupe les ongles mais par contre si je ne me les coupe pas, elle le fait. Ce qui ne m'est jamais arrivé avec une Française. Au début qu'on était ensemble, j'avais oublié de me les couper. Un soir on regardait la télé, elle m'attrape les ongles des pieds et commence à me les couper. »

Laurent, 41 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

Cette anecdote de manucure et pédicure, fréquemment donnée en exemple pour illustrer la « docilité » des femmes locales à Chiang Mai, symbolise la forte hiérarchie sexuelle et sociale. En Thaïlande, les pieds sont considérés comme la partie la plus basse, et sale, du corps humain. B. Formoso explique que l'infériorité de statut des pieds dépend moins de la souillure due au contact avec le sol que de leur position extrême dans la structure hiérarchisée que représente le corps pour les Thaïs du nord-est¹. De nombreuses pratiques sociales confirment l'acceptation des pieds comme partie la plus inférieure, la plus dégradée, du corps humain. Partie dégradée, elle se révèle dégradante. Ainsi, lever son pied à la hauteur du visage de quelqu'un est perçu comme une insulte. Tout comme montrer quelqu'un ou quelque chose avec le pied. L'insulte vient du désordre, de la remise en question de la hiérarchie. D'autres pratiques sociales, comme le fait que les femmes doivent étendre leur linge en dessous de celui des hommes, ou ne pas placer leur tête plus haut que celle de leur congénère masculin, appuient encore cette hiérarchie sexuelle. Comme M. Douglas l'explique, « le désordre détruit l'agencement des éléments (...). Le désordre est donc symbole tout à la fois de danger et de pouvoir. »² Ce désordre favorise la « pollution », la « souillure ». La déférence à travers le corps marque également, en dehors des considérations de genre, des hiérarchies sociales. Ainsi, le respect des aînés et des classes supérieures se traduit par un courbement du corps lorsque l'on passe devant une personne que l'on juge socialement « supérieure ». Davantage qu'une forme de respect, ces règles sociales dépendent fortement de considérations hiérarchiques³. Le degré d'abaissement du corps, tout comme l'effectuation du *wai*⁴, suivent des règles strictes de positionnement selon la personne à qui l'on a affaire et le degré de respect que l'on souhaite lui exprimer. Cette pratique d'abaissement physique, figurant le respect de la hiérarchie sociale, est à son paroxysme lorsque le peuple rencontre le roi. Il serait de coutume de s'allonger au sol, le plus bas possible, en faisant en sorte que la tête soit plus basse que les pieds de sa Majesté.

¹ B. Formoso, 1994, p. 31.

² M. Douglas, 2001, p. 111.

³ B. Formoso, *op. cit.*, p. 36.

⁴ Salut thaïlandais consistant à joindre les mains et à les porter au visage. Selon le degré de respect que l'on souhaite exprimer, on peut les poster bas, devant la poitrine, ou plus haut, jusqu'au front.

Cette hiérarchie dans le positionnement des corps vise à établir un rapport de pouvoir à la fois social et de genre. Pour M. Douglas, « les croyances qui attribuent un pouvoir spirituel à des individus ne sont jamais neutres, ou sans relation avec les traits dominants de la structure sociale. »¹ Ainsi, cet exemple de l'épouse thaïlandaise coupant les ongles de son époux, qui étonne et amuse beaucoup les hommes occidentaux, représente bien plus qu'un dévouement de l'épouse. Il est une manifestation du schéma structural de la société thaïlandaise. Beaucoup d'hommes occidentaux, peu informés de ces valeurs et pratiques, perçoivent uniquement les avantages de leur position supérieure et l'exotisme insufflé par ce « folklore », sans réaliser qu'en profitant de ces hiérarchies, ils entrent eux-mêmes dans un schéma structural qu'ils maîtrisent mal.

La distinction et la complémentarité des comportements sexués se retrouvent dans la sexualité. La sexualité, perçue par la majorité des hommes occidentaux comme extrêmement libre et libérée en Thaïlande, cache en fait une forte inégalité de genre. Des considérations essentialisantes et naturalisantes offrent davantage de libertés aux hommes. Ainsi, certaines compagnes thaïlandaises excuseront nombre des comportements de leurs conjoints, et même leur infidélité, par une phrase symbolisant essentialisme et hiérarchie : « T'es un homme, c'est normal ! ». La forte hiérarchie des genres favorise ainsi l'impression que tout est possible, que l'homme est roi. Beaucoup d'hommes occidentaux, sans connaître en profondeur la culture locale, profitent de ces acceptations :

« Et aussi la liberté sexuelle qu'on a nous en tant qu'étranger en Thaïlande. A partir du moment qu'on couche pas avec les copines, ou le personnel, il est normal pour un homme vivant avec une Thaïe, d'aller s'amuser quand il veut. C'est un marché de dupes. La première fois que je suis allé faire mon visa de travail, on était juste ensemble, elle se faisait un point d'honneur à me préparer mon sac. Alors qu'avec mon ex-femme française fallait que je pleure pour qu'elle me repasse une chemise : « chérie, si tu as le temps, est ce que tu peux... ? ». Alors que pour elle c'était direct. Et pour un homme non seulement ça flatte son Ego mais... Je vérifie mon sac. Je trouve des capotes. Je lui demande, elle me répond : « mais t'es un homme c'est normal ». Alors j'ai eu la décence bien sûr, quand on part trois jours, puis c'est tellement facile ici. Puis je reste un mec. Quoi que en vieillissant je me suis calmé. Ici un homme c'est comme un gosse dans un magasin de jouets. En France avant de se trouver une fille faut draguer, perdre du temps, en plus on ne sait même pas si ça va aboutir. Ici une fille à partir du moment qu'elle sourit ça marche tout de suite. Parfois c'est vénal aussi, on paye et après on oublie. En plus elles sont toujours gentilles, affectueuses.

¹ M. Douglas, 2001, p. 128.

Les femmes ne vont jamais voir ailleurs. Si, elles le font quand elles sont malheureuses, quand le type n'assure plus, donc elles se cherchent un autre mari. C'est ce qui se fait un peu partout dans le monde. »
Marco, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

Comme Marco l'illustre, à travers l'exemple de la fidélité, beaucoup d'hommes occidentaux ont un sentiment de « facilité » et de « liberté » dans les relations intimes avec les femmes thaïlandaises. Mais ces déclarations, extrêmement courantes parmi la communauté expatriée en Thaïlande, et tout particulièrement à Chiang Mai, doivent être questionnées. Elles entrent notamment en jeu dans la représentation de la femme locale, et ne définissent en aucun cas toutes les relations amoureuses et/ou sexuelles. Ce contexte de « paradis des hommes », de « magasin de jouet pour hommes », aura tendance à favoriser des comportements limites, excessifs, répréhensibles moralement, voire légalement, chez les hommes occidentaux. Nous verrons plus loin que cette image de l'homme roi et de liberté sexuelle doit être nuancée et que, même dans une relation « prostitutionnelle », les femmes thaïlandaises sont capables d'excès, de jalousie et de possession. Si ce contexte de « liberté sexuelle » peut s'avérer réel pour certains types de relations, il est fortement teinté de hiérarchie sociale. En effet, cette « liberté sexuelle » dépend d'un système de pensée basé autant sur des catégorisations de genre que sociales¹.

En Occident, à partir des années 1970, apparaît la notion du plaisir féminin dans l'acte sexuel. Les femmes vont ainsi devenir plus exigeantes et « mettre la pression » aux hommes qui doivent « être à la hauteur », notamment sexuellement. Pour M. Godelier, « cette évolution a eu, semble-t-il, plus d'effet et plus d'importance dans la vie personnelle des femmes que dans celle des hommes. Cela ne veut pas dire que les deux sexualités – masculine et féminine – soient les mêmes, ou devenues les mêmes, mais que les deux sexes cherchent et trouvent du plaisir dans les mêmes actes. Ceci correspondrait à la prise de conscience de plus en plus grande de l'importance de la sexualité dans la vie des couples. Réussir « sa vie de couple » c'est réussir à la fois une vie sexuelle et une vie affective »². Cette réflexion laisse transparaître deux idées majeures qui reviennent fréquemment lorsque l'on s'intéresse à l'émancipation féminine et à la crise des identités sexuées. Tout d'abord, l'idée d'une similarité entre les attentes des deux sexes, en opposition à la complémentarité traditionnelle. Ici, dans le domaine de la sexualité, les femmes vont revendiquer leur plaisir. Elles ne sont plus là pour satisfaire les besoins naturels de l'homme, mais affirment également les leurs. Ensuite, l'idée de challenge,

¹ Cf. chapitre 5.

² M. Godelier, *in* N. Bajos et M. Bozon, 2008, p. 10.

de compétition : les hommes vont devoir satisfaire sexuellement les femmes. Ces deux changements dans la sexualité rendent, en Occident, le rôle de l'homme de plus en plus difficile à exercer. Les hommes occidentaux valorisent fréquemment la « sexualité asiatique », la présentant comme « naturelle », « simple », « douce », la femme se mettant « au service de l'homme » et « satisfaisant ses désirs ». On retrouve ici encore, dans l'acte sexuel, l'idée de complémentarité et de hiérarchie. En Occident il y aura, au contraire, une tendance à l'égalité des sexes dans la recherche du plaisir. Et de ce fait, une compétition – entre hommes, ou personnelle – afin de satisfaire la partenaire féminine.

On retrouve ces notions de « compétition » et de « masculinité » dans le discours des expatriés :

« La différence entre les sexes est plus marquée ici (en Malaisie). En France, ma génération a grandi ensemble depuis l'école et les amitiés et échanges hommes/femmes sont plus faciles et sincères.

La vision du mariage en Asie est très différente. Les mœurs sont différentes également. Je dirais que les Françaises sont plus proches des hommes dans leur vision de la vie que les Malaisiennes. Les Malaisiennes sont du coup plus féminines. »

Pierre, 37 ans, Français marié à une Malaisienne indienne, Kuala Lumpur.

« C'est cette pseudo-égalité des sexes, cette révolution qu'il y a en Occident qui cause en partie cet échec sentimental chez ces hommes. La femme n'est pas l'égal de l'homme et l'homme n'est pas l'égal de la femme. On est complémentaires. On a des différences qui sont physiologiques, physiques... Il faut faire avec. Les femmes auraient dû demander une égalité dans le salaire. Je suis peut-être un peu vieux-jeu, mais ça ne me viendrait pas à l'esprit de demander à une femme de descendre un piano du septième étage. Il y a des femmes qui sont capables de le faire, on ne parle pas de ça. Il y a des femmes qui ont le physique. On a des différences, elles sont là, c'est la nature qui nous les ont données, il faut faire avec. Cette émancipation en France ça fait de plus en plus peur aux mecs. Les filles travaillent, sont autonomes, donc elles n'attendent plus après les mecs. Avant c'était aussi une espérance de se marier avec quelqu'un. Alors la femme restait à la maison, le mec allait travailler, il gagnait l'argent. Mais bon on a dévalorisé le fait qu'une femme reste à la maison pour élever un enfant, c'est un boulot à part entière, pourquoi l'Etat ne l'a pas pris en considération, pour rémunérer ces femmes ? C'est un boulot, moi je le sais maintenant en ayant une fille, on l'élève à deux avec ma femme, mais je vois ce que ça représente comme boulot. Et ben je te garantis qu'une femme qui est seule avec un, deux ou trois gamins à la maison, et qui s'occupe de la maison, et qui après au bout de quinze ou vingt ans, on va lui dire qu'elle n'a rien foutu. Comment tu veux qu'elle n'ait pas une rage de s'émanciper ? De se dire moi aussi je vais étudier, gagner de l'argent, et si j'ai envie de te dire merde, je te dirai merde. C'est logique, ça se comprend. »

Simon, 48 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

« En Thaïlande, c'est la femme qui tient tout, malgré les apparences. Mais elle montre qu'elle est en dessous de l'homme. Elles ne sont pas soumises. Mais attentionnées, elles ont besoin de l'autre. Elles ont un caractère de maître-femme.

Au début où on vivait ensemble, j'étais devant la télé et elle arrive, s'agenouille à mes pieds et commence à me couper les ongles. Je ne comprenais pas. Je lui ai demandé d'arrêter : « pourquoi elle fait ça ? Ce n'est pas à elle de le faire ! ». Elle me répond que si, elle insiste. J'abandonne. »

Cyril, 43 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

Distinctions entre les contextes malaisien et thaïlandais

Il convient de distinguer, dès à présent, dans ce contexte de crise des identités sexuées, les relations mixtes qui peuvent s'établir en Malaisie et Thaïlande. En effet, la perte de repères sexués est beaucoup moins mise en avant par les hommes occidentaux vivant en Malaisie que par ceux établis en Thaïlande.

En Thaïlande, les hommes occidentaux ont tendance à grossir les traits, à caricaturer leur relation de couple, en affirmant des propos délibérément machistes, à l'image de Phil :

« Moi je fais l'argent, elle fait le ménage. »

Phil, 45 ans, Suisse marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

En Thaïlande, et tout particulièrement à Chiang Mai, la communauté expatriée est forte. Les réseaux d'expatriés sont importants également en Malaisie, mais à Chiang Mai – ville où résident bon nombre d'expatriés *indépendants*, possédant majoritairement restaurants et *guest houses* – les relations entre expatriés sont particulières. En effet, la ville est de petite taille, les Occidentaux se connaissent donc tous plus ou moins. On distingue tout de même des sous-groupes basés sur les langues : essentiellement une communauté francophone et une anglophone. Les expatriés *indépendants* de Chiang Mai ne sont pas protégés par une structure – leur entreprise, leur contrat, leur visa, leur pays... Souvent seuls, pas ou peu intégrés à la population locale, ils recréent une structure rassurante en liant connaissance avec d'autres expatriés partageant la même langue et une culture proche. Leur entreprise et leur source de revenus sont presque toujours au nom de leur femme. Femme en qui ils ont bien souvent peu confiance, étant éloignés par des difficultés de communication et un fossé culturel important.

En Malaisie, on entend parfois, de la part des hommes occidentaux, un discours sur l'émancipation féminine occidentale contraire à celui ayant cours en Thaïlande. L'émancipation féminine est alors parfois évoquée comme une valeur positive, symbole d'évolution de nos sociétés occidentales. Ces hommes regrettent alors que leurs petites copines locales ne disposent pas ces valeurs. Rahim et Scott partagent cette opinion :

« J'ai vraiment du mal parfois à lui faire comprendre des concepts. Des concepts occidentaux, l'émancipation de la femme, l'indépendance... Impossible, ça rentre pas. J'ai essayé mais ça rentre pas (il tape de la main sur la table). Elle a vraiment cette conception traditionnelle de la relation homme femme et de la famille aussi. »

Rahim, 33 ans, Français en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

« Elle est très exclusive. Elle veut tout contrôler. Il faut qu'elle sache où je suis, avec qui, le nom des personnes. C'est terrible. J'ai l'impression de me faire interroger par la police à chaque fois. Et elle a vraiment du mal à comprendre les concepts occidentaux de relations hommes/femmes. C'est vraiment exclusif et assez traditionnel en fait. Vraiment traditionnel. L'amitié avec une fille, ah non ça n'existe pas ça, c'est impossible ! Pour elle tes amis ça doit être des hommes point barre. Même si pour le travail faut que je sois avec une femme, faut qu'elle sache où, pourquoi, comment... Et c'est terrible. Ça doit être l'exclusivité dans le couple. Dès que tu travailles pas, faut que tu sois avec elle. A force ça peut être étouffant (...). Et je peux aller nulle part sans qu'elle le sache. Même si je ne lui dis pas où je suis, avec qui, ses amis me voient et lui disent. A la fin de la journée elle a un rapport de ce que j'ai fait, sans que j'ai jamais vu personne me regarder. C'est marrant, c'est terrible. Ça m'arrive tout le temps. »

Rahim, 33 ans, Français en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

« En Australie, les femmes ont une voix plus importante dans les familles et dans la prise de décisions. Elles vont plus facilement avoir un point de vue. Ça arrive moins souvent ici. J'attendais plus de Joce dans les décisions que nous avons eu à prendre au début de notre relation. Car j'étais habitué à ça. Maintenant, elle le fait plus souvent. Mais au début, il y avait de sa part un rattachement aux voix ou opinions fortes. C'était une chose à laquelle je n'étais pas du tout habitué, et je devais faire avec. J'ai grandi dans un environnement très égalitaire. Nous partagions les prises de décision avec mon ancienne partenaire, c'était quelque chose de très naturel pour moi. Mais avec les années, et à travers mes encouragements, Joce est devenue plus entreprenante. Ce qui est très bien. »

Scott, 50 ans, Australien marié à une Malaisienne chinoise, Kuala Lumpur.

L'attirance des conjoints est davantage intellectualisée, alors qu'elle apparaît souvent purement physique et sexuelle en Thaïlande – surtout lorsque la femme locale est issue d'un milieu populaire. En Malaisie, les acteurs recherchent une certaine similarité qui permette une connexion intellectuelle avec leur partenaire. On retrouve tout de même l'idée de

complémentarité des genres puisque, comme le relève U. Mellström, le mariage est perçu par les Malaisiens chinois comme l'association de deux personnes complémentaires¹.

Parmi les expatriés *indépendants* en Thaïlande circulent de nombreuses expressions visant à déprécier les femmes locales et montrer du doigt le peu d'intérêts communs que les conjoints partagent. Ainsi de nombreux hommes occidentaux s'amusent à dire que les femmes thaïlandaises « ne s'intéressent qu'à la bouffe et au shopping », qu'« en dehors de ça on n'a rien à se dire » ou encore que les seules conversations que l'on peut entretenir avec une locale « c'est parler de bouffe, de shopping et de sexe. Rien d'autre ». Alors qu'en Malaisie, au contraire, nombre de conjoints valorisent l'ouverture d'esprit de leur moitié, l'enrichissement que la relation interculturelle leur apporte, et la proximité intellectuelle dans le couple :

« Je pense que, pour nous personnellement, c'est plutôt parce que nous partageons la même vision des choses. On aime les voyages. Je crois qu'on voit les choses dans la même perspective donc... c'est plus facile pour nous de cette manière. Je veux dire, nous sommes différents, mais nous sommes aussi similaires. Donc il n'y a pas tant de différences. Et c'est excitant : « oh nous devons retourner aux Etats-Unis ! » ou « nous devons retourner en Malaisie ! ». Donc tu vois c'est plus excitant que de venir du même endroit, aller aux mêmes endroits... »

Reese, 31 ans, Malaisienne chinoise en couple avec un Américain, Penang.

« Pour moi, personnellement, les filles avec qui je sortais avant, je ne sais pas si ça vient de la culture, mais elles avaient l'esprit plus fermé. Elles ne voient pas le monde. C'est un stéréotype des Américains. Beaucoup d'Américains ont l'esprit fermé. Beaucoup de Malaisiens ont aussi l'esprit étroit. Mais c'est pourquoi j'ai été attiré par Reese. C'est pourquoi nous sommes ensemble. Car nous sommes tous les deux très ouverts d'esprit. Nous voyageons et voyons d'autres cultures. Je connais beaucoup de gens aux Etats-Unis qui sont aussi comme ça, mais je suppose que je n'ai pas trouvé cette personne. Et je suis venu en Malaisie et j'ai trouvé Reese qui a une vision similaire à la mienne. »

Marc, 32 ans, Américain en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

« Je ne sais pas trop comment exprimer ça, parce que ce qui m'a attiré chez ma femme, ce n'est pas sa beauté. C'était très intellectuel. En fait, en toute honnêteté, je n'étais pas particulièrement attiré par elle physiquement. Quand je l'ai rencontré la première fois. Elle avait une coupe de cheveux différente. Elle était très mince. Elle était très fatiguée quand je l'ai rencontrée. Elle arrivait juste d'Australie. Et pour être honnête, je pensais plutôt qu'elle pourrait être une très bonne amie. Mais en même temps, j'ai su que quelque chose se passerait dès que je l'ai vue. Je ne sais pas pourquoi. »

Drew, 51 ans, Canadien marié à une Malaisienne malaise, Penang.

¹ U. Mellström, 2003, p. 76.

« D'une certaine manière nous sommes très similaires. Nous sommes tous les deux poisson. Je ne crois pas en l'horoscope. Mais pour beaucoup de choses, il y a des choses où nous sommes les mêmes. Nous aimons tous les deux la beauté des choses. Je ne pense pas que l'on ait des conflits culturels. Peut-être parce que je suis Chinois. Car nous les Chinois nous ne sommes pas aussi stricts que les musulmans. »

Ooi, 50 ans, Malaisien chinois marié à une Belge, Penang.

Si, à l'instar de François, les hommes occidentaux apprécient la féminité des femmes locales, les relations de couple présentent davantage d'égalité ou de convergences intellectuelles que de complémentarité. En Malaisie, les partenaires vont rechercher une entente, des intérêts communs. Comme l'explique Karen, « c'est idéologique », c'est-à-dire que la concordance de leurs idées et de leurs opinions prime.

« Lui : Peut-être que les filles en Asie, souvent, sont plus féminines que les filles en Europe. C'était quelque chose de plus... Quand on vit longtemps ici et qu'on retourne, j'ai trouvé que les filles en Europe étaient devenues plus garçons dans le look, dans l'apparence. Alors qu'ici les filles sont beaucoup plus féminines. Il y a plus d'attraction.

Elle : pour moi ce n'est pas l'apparence, c'est plutôt idéologique, dans la tête. C'est sûr que si j'ai quelqu'un qui est un peu chauviniste, non, ça c'est sûr. Je ne peux pas l'accepter. »

Karen et François, Malaisienne chinoise et Franco-suisse, mariés, Penang.

Il me semble important de rappeler que l'intérêt de cette distinction n'est en aucun cas d'aboutir à un quelconque culturalisme, voire évolutionnisme primaire, présentant les femmes malaisiennes comme plus « évoluées », « intelligentes », que leurs voisines thaïlandaises. Ni de présenter les relations intimes entre Occidentaux et Malaisiennes comme davantage basées sur l'intellect alors que les échanges voisins seraient construits sur une attirance physique et sexuelle. Ces distinctions tentent de mettre en lumière quelques grandes tendances, basées sur des faits économiques et sociaux. En effet, ce n'est pas la nationalité qui induit un schéma relationnel, mais le milieu social et économique respectif des conjoints, ainsi que l'écart entre ces milieux¹.

Les conjoints prônent également, parfois, une certaine égalité dans l'exécution des tâches ménagères. Le discours occidental politiquement correct sur la division des tâches sexuées tient une place importante dans les entretiens. Même s'il s'avère fréquemment contredit par l'observation. Les femmes malaisiennes chercheront à mettre en avant leur

¹ Cf. chapitre précédent pour la présentation approfondie de ces *idéaux-types*.

modernité, leur émancipation, leur « occidentalisation » en s'affirmant libérées¹. Ainsi, Drew nous explique que, travaillant moins que sa femme et étant davantage à la maison – il est artiste peintre et dispose d'un atelier à domicile –, c'est généralement lui qui effectue les tâches ménagères :

« Je fais beaucoup. Je veux dire je nettoie, j'organise... Je m'occupe de notre environnement. Beaucoup de nord-Américains pensent que les femmes asiatiques sont serviles. Mais je suis celui qui est le plus servile, qui fait les choses. Je nettoie, je lave les vêtements, je fais la cuisine... Je suis heureux. Elle a juste des fois besoin d'ajuster un peu ça, pour elle. »

Drew, 51 ans, Canadien marié à une Malaisienne malaise, Penang.

Cependant, entre en jeu une considération importante, liée au milieu social des conjoints et au mode de vie local. Comme je l'ai noté précédemment, les conjoints, en Malaisie, appartiennent généralement à une classe sociale privilégiée, ce qui n'est que très rarement le cas en Thaïlande. En Malaisie, le recours à des *maid*², femmes de ménage ou nourrices, prenant en main la majorité des tâches ménagères et s'occupant des enfants, tronque le rapport à la division sexuée des tâches dans le couple. De plus, que ce soit en Malaisie ou en Thaïlande, la majorité des repas se prennent à l'extérieur du foyer, dans des restaurants, des *mamak* ou des échoppes de rue. Le fait de faire le ménage et de s'occuper des repas est donc une pratique extrêmement ponctuelle, extraordinaire.

En Thaïlande, cette recherche de complémentarité et de hiérarchie, extrêmement affirmée chez les expatriés *indépendants* à Chiang Mai, semble s'atténuer selon le capital socio-économique des hommes occidentaux. Manuel, directeur d'un hôtel de luxe à Chiang Mai, explique ainsi l'importance qu'il accorde au fait que sa femme appartienne à un milieu social similaire au sien :

« C'est important qu'on soit tous les deux du même niveau social. C'est déjà difficile du côté langage et culturel. Au moins que le niveau intellectuel ou personnel soit égal. Il faut qu'on soit tous les deux sur le même niveau. »

Manuel, 46 ans, Suisse marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

¹ Nous étudierons plus en détail l'image que veulent donner les femmes locales d'elles-mêmes dans le chapitre 5 notamment. Quant à la notion d'« occidentalisation », elle sera analysée dans le chapitre 6.

² Terme provenant de l'anglais, désignant une domestique. En Malaisie et en Thaïlande, les ménages des classes moyennes et supérieures disposent fréquemment d'une *maid* – provenant souvent d'un pays frontalier moins développé : Philippines, Indonésie, Laos, Cambodge... – logée dans la famille, et exploitée.

Mais Manuel est l'unique homme occidental que j'ai rencontré à Chiang Mai qui appartienne au même milieu social que son épouse et qui tienne ce discours sur l'importance de l'égalité de classe. On retrouve un peu plus ce genre de profil sur Bangkok, où quelques couples disposeront d'un capital similaire.

Et les femmes occidentales ?

S'il apparaît clairement que les hommes occidentaux – disposant d'un faible capital culturel et économique et souffrant de l'égalité des sexes – peuvent apprécier la forte différenciation des genres dans les relations amoureuses, la position des femmes occidentales est davantage complexe. Ces expatriées, bien que minoritaires, présentent ainsi un positionnement intéressant au regard de l'émancipation féminine et de la crise des identités sexuées occidentales. Elles affichent, généralement, une distance vis-à-vis de la communauté des expatriés, surtout à Chiang Mai. Elles privilégient souvent des échanges avec d'autres couples mixtes ou des autochtones. Elles revendiquent également, davantage que les hommes, un désir d'aller vers l'autre, de s'intégrer et de lier des amitiés avec les locaux. Elles ont davantage tendance à apprendre la langue locale et à s'intéresser à la culture du pays où elles vivent. Même si en Thaïlande, et principalement à Chiang Mai, certaines se plaignent de la solitude et de la difficulté d'établir des relations amicales avec les autochtones.

A Chiang Mai, à l'instar de Marike, certaines expliquent leurs difficultés relationnelles avec les hommes occidentaux, non comme un choix personnel, mais comme un sentiment de rejet de la part de leurs congénères masculins :

« Je dois aussi dire que beaucoup d'hommes occidentaux n'aiment pas les femmes occidentales. Les hommes occidentaux qui viennent ici, épousent une femme thaïe. Ils ne veulent pas fréquenter des gens comme moi. Ils détestent les femmes avec une opinion. Ils sont en fait à la recherche de l'autre genre. C'est quatre-vingt-dix-neuf pour cent des hommes. Et la plupart de ces hommes n'aime pas les femmes occidentales. Ils sont polis, mais ne sont jamais amis avec elles. Donc la plupart des expats avec qui je pourrais être amie ne le veulent pas. »

Marike, 48 ans, Hollandaise en procédure de divorce avec un Thaïlandais, Chiang Mai.

L'utilisation que Marike fait du terme « autre genre » représente bien la recherche de différence et de complémentarité, de la part des Occidentaux, chez les femmes thaïlandaises. Cette idée d'un genre autre confirme également le fait que les femmes occidentales sont

socialement construites comme *mutantes*. Comme j'ai pu le développer plus haut, les Occidentales, en s'émancipant et prônant l'égalité des sexes, n'entrent plus dans cette catégorie de l'« autre genre ».

Ces affirmations, très critiques, de Marike sont à remettre dans leur contexte. En effet, cette femme hollandaise vit à Chiang Mai, où la population occidentale est, comme nous l'avons vu, majoritairement composée d'expatriés *indépendants*. Ces hommes socialisent fréquemment dans les bars ou restaurants des uns et des autres, où ils peuvent développer des comportements extrêmement virils, associés à l'espace du bar, où ils se positionnent en conquérants, avec à leur service de jolies jeunes filles locales. La consommation d'alcool et les discussions de comptoir, souvent misogynes, accentuent l'image d'une communauté très virile. Les femmes occidentales n'y trouvent guère leur place car elles déséquilibreraient la hiérarchie instaurée dans cet espace, entre les hommes, se pavanant au comptoir et aux tables, et les femmes locales travaillant à leur service, ou se mettant sexuellement à leur disposition. Les hommes thaïlandais sont totalement absents de la scène, et n'entretiennent aucune relation avec les expatriés.

Dans les trois autres villes terrains, les femmes ressentent peu, voire pas du tout, un sentiment de rejet de la communauté des expatriés. Ceci est peut-être dû au fait que les expatriés des autres villes sont souvent *contractuels*, ou se veulent artistes, ou intellectuels, et ne rejettent pas les Occidentales dans la catégorie des *mutantes*. La communauté expatriée est davantage hétéroclite, femmes et hommes pouvant partager des intérêts communs. Les Occidentales ne sont alors pas perçues comme une menace de rupture hiérarchique. Cependant, on retrouve tout de même quelques petits sous-groupes, majoritairement à Bangkok, où les femmes ne sont pas les bienvenues. Ces petits regroupements peuvent également prendre forme dans des bars, mais également dans des espaces considérés plus « intellectuels ». Je pense ainsi à une conférence à laquelle j'ai pu assister à Bangkok, célébrant la sortie de l'autobiographie d'un homme anglais ayant épousé une autochtone, et s'étant installé avec la famille de celle-ci, dans un petit village de l'Isan. Le public était essentiellement composé d'hommes occidentaux expatriés d'un certain âge. Ce genre de littérature et d'évènement sont extrêmement développés en Thaïlande. De nombreux Occidentaux partagent ainsi, avec leur congénères, leurs aventures et mésaventures avec cet « autre sexuel ». Ces ouvrages sont plus ou moins romancés, entrant parfois même dans la catégorie policière ou du thriller. Ils peuvent également se vouloir « scientifiques », en souhaitant présenter et expliquer la prostitution ou les relations vénales aux hommes occidentaux. Ces livres reconduisent évidemment bon nombre de stéréotypes et de

prénotions, et se révèlent extrêmement stigmatisants et réducteurs¹. Quoi qu'il en soit, ce genre de réunions semble « réservé » aux hommes occidentaux, et être une occasion de partager leurs sentiments, leurs difficultés, leur vécu, tout en valorisant l'aspect « aventurier » de leur vie, les « bonnes actions » qu'ils peuvent entreprendre, et l'incompréhension interculturelle.

Quelques rares hommes comme Simon, Manu ou Emmanuel expliquent fuir cette communauté d'expatriés à Chiang Mai. Ils mettent en avant sa teneur raciale et son caractère autarcique, entretenu par la consommation excessive d'alcool et la fréquentation de filles intéressées, voire clairement prostituées : ils ne font que « critiquer les Thaïlandais », « se bourrer la gueule » et « se taper des putes ». Simon, et quelques autres, comparent la mentalité des hommes de cette communauté expatriée à celle de colons :

« Je fréquente très peu la communauté européenne que je trouve exécrable, médiocre. J'aime pas dire ça, car quand on dit que quelqu'un est con c'est que forcément on est meilleur que lui. C'est pas ce que je veux dire, mais bon. Les gars qui sont là pour critiquer sans arrêt le mode thaïlandais, pour penser que finalement le colonialisme c'était quelque chose de bien ; Parce que finalement ça revient à dire ça. De dire qu'ici ils ont la mauvaise culture, que nous on va leur amener ce qu'on a de bon. Le colonialisme commence comme ça quoi, en pensant que les autres ne sont pas dans la bonne direction. Plus tous ceux qui sont là pour lever le coude et pour se taper des filles, ça c'est pas du tout mon truc. »

Simon, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang mai.

Mais la complexité qu'apporte la prise en compte analytique des femmes occidentales ne se limite pas à leurs rapports avec la communauté des expatriés. Ces dernières présentent un positionnement identitaire ambigu, entre désir d'émancipation et d'égalité des genres, et recherche de « tradition », de « valeurs perdues » et de « galanterie », comme nous le verrons dans le chapitre 4.

Nous avons ainsi pu voir dans ce chapitre que les hommes issus des classes défavorisée et moyenne subissent davantage que les autres la crise des identités sexuées. Les expatriés *indépendants* de Thaïlande présentent ce profil sociologique. L'attrait de l'hyperféminité des locales pourrait ainsi être un moyen d'échapper au contexte occidental de modernité liquide et de trouble du genre en recherchant des valeurs plus traditionnelles dans le couple. Ainsi, derrière la valorisation de la féminité asiatique se cache bien souvent un rejet du comportement

¹ Pour un aperçu de ce genre de littérature, se référer par exemple à A. Hicks, 2008, ou C. Pirazzi et V. Vasant, 2007, ou encore E. Perve et C. Robinson, 2009.

émancipé des femmes occidentales décrites masculines et *mutantes*, et une volonté de rétablir une différenciation sexuelle afin de réacquérir un certain pouvoir.

Concentrons-nous maintenant sur les questions identitaires et sur la valorisation du capital, à travers les hiérarchies de genre, de classe et de « race ». Sur quelles caractéristiques identitaires les acteurs vont-ils choisir de s'appuyer ? Que vont-ils rechercher chez l'autre étranger ? Quelle forme de capital souhaiteront-ils acquérir ?

PARTIE II

Désir de l'autre

Elle « ne parle jamais d'elle-même, elle ne fait jamais montre de ses émotions, de sa présence ou de son histoire. C'est *lui* qui parle pour elle et qui la présente. Or il est un étranger, il est relativement riche, il est un homme, et ces faits historiques de domination lui permettent non seulement de posséder physiquement Kuchuk Hanem, mais de parler pour elle et de dire à ses lecteurs en quoi elle est « typiquement orientale » » (Said, 1997 : 18). Cette rencontre entre G. Flaubert et une courtisane égyptienne produit un *idéal-type* de « la femme orientale » que l'on retrouve en Malaisie et en Thaïlande. Pour E. W. Said, cet exemple littéraire peut servir de prototype au rapport de force ayant lieu entre Orient et Occident et au discours sur l'Orient que celui-ci induit. Comme E. W. Said l'a démontré, le rapport de force entre G. Flaubert et Kuchuk Hanem n'est pas un exemple isolé. « La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination : l'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe » (Said, 1997 : 18). Cette hégémonie de l'Occident sur l'Orient se définit par une construction de l'Occident par opposition à l'Orient, présenté comme inférieur. Pour le théoricien littéraire, l'orientalisme a plus de valeur en tant que signe de la puissance occidentale sur l'Orient qu'en tant que discours véridique sur celui-ci. T. Torodov, dans sa préface, insiste sur cette relation du discours sur l'autre et du pouvoir : « *Comprendre signifie à la fois, et pour cause, « interpréter » et « inclure » : qu'elle soit de forme passive (la compréhension) ou active (la représentation), la connaissance permet toujours à celui qui la détient la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court* » (Said, 1997 : 8). L'orientalisme est à la fois un aspect du colonialisme et de l'impérialisme. Il est un discours, une manière d'agir sur l'Orient, et même de le créer. On retrouve ce schème relationnel au sein des relations amoureuses entre Occidentaux et Asiatiques, à travers la construction identitaire des acteurs et leur désir de l'autre.

A. L. Stoler remarquait déjà qu'à l'époque coloniale les Européens se représentaient les indigènes et eux-mêmes à l'aide de constructions identitaires basées sur des asymétries de « race », de classe et de genre – entités provenant de modèles de pensée européens¹. Ce processus n'est donc pas nouveau et se retrouve dans le contexte actuel de la mondialisation et des relations interculturelles. Le désir de l'autre serait influencé par, et servirait, des hiérarchies identitaires et des techniques de valorisation du capital liées à la fois aux catégories de genre, de classe et de « race ».

Si pour B. Anderson le racisme dérive des classes, pour M. Foucault, au contraire, le discours des classes dérive d'un précédent discours sur les races. Mais tous deux s'accordent

¹ A. L. Stoler, 1990, p. 35.

sur le fait que l'origine du racisme est de classe et interne, ainsi que sur l'étymologie aristocratique du racisme¹. Hiérarchies de classe, de race et de genre sont intimement liées. Comme M. Foucault a pu l'analyser dans *Histoire de la sexualité*, le discours sur la sexualité articule et incorpore une logique raciste². Mais M. Foucault relie le racisme et la sexualité directement au *biopouvoir*, sans relier explicitement le racisme et la sexualité entre eux. Leur relation est médiatisée par un état biopolitique dans lequel le sexe est une cible instrumentale et le racisme un effet³. Il me paraît au contraire important d'adopter une approche intersectionnelle en mettant directement en relation sexe, sexualité et racisme.

Les mariages interculturels entre Occidentaux et locaux, généralement hétérogames dans tous les sens du terme – c'est-à-dire que les conjoints observent des différences à la fois de nationalité, de culture, de religion, d'âge, de classe sociale... – présentent un terrain propice à l'étude de ces hiérarchies identitaires. E. Cohen explique ainsi que les épouses asiatiques diffèrent non seulement par les caractéristiques évidentes de la « race », de l'ethnicité, du langage, de la culture et de la religion, qui marquent leur différence – *otherness* – et constituent dans beaucoup de cas une des raisons principales de l'attraction qu'elles génèrent. Mais la plupart des couples diffèrent également par d'autres caractéristiques « non marquées » – *unmarked* –, dépendantes de l'âge, de la classe sociale d'appartenance, de l'éducation et des origines rurales ou urbaines des conjoints⁴. C'est à l'aide des trois types d'identités et de hiérarchisation que sont le genre, la classe et la « race » que nous allons dans cette deuxième partie questionner le désir de l'autre.

Quelles représentations de soi et de l'autre vont être mises en avant et être utilisées par les acteurs ? A quel type de capital – économique, culturel, social ou symbolique – prétendent accéder les acteurs ? Qu'est-ce que ces jeux de valorisation révèlent des identités des acteurs, des diverses relations qui se tissent et plus largement des rapports entre Occident et Orient, et des interactions amoureuses ? Dans ces deux prochains chapitres, nous nous intéresserons principalement à la perception occidentale de l'autre asiatique à travers tout d'abord le concept de genre, puis celui de « race ». Ces deux identités se révélant fortement imbriquées l'une à l'autre.

Au chapitre 4, nous verrons à travers les notions de « féminité », d'« exotisme » et de « traditionalisme » comment la valorisation, de la part de ces hommes occidentaux, des femmes

¹ A. L. Stoler, 1995, pp. 29-30.

² *Ibid.*, pp. 22.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ E. Cohen, 2003, p. 68.

asiatiques est fortement basée sur la complémentarité des sexes au sein du couple, et l'hyperféminité des locales. A l'inverse, le schéma relationnel homme local/femme occidental valorise des principes hiérarchiques difficilement accordables. Au chapitre 5, nous nous attarderons sur une expression très courue en Thaïlande pour définir une « bonne » compagne locale : « elle est occidentalisée ». L'exotisation du corps étrangers est ainsi couplée à la recherche d'une femme thaïlandaise hybride conjuguant valeurs dites « traditionnelles » et valeurs jugées « modernes », « occidentales ». Qu'elle est l'acception de cette « occidentalisation » qui se révèle ni culturelle, ni géographique ou intellectuelle ?

Chapitre 4

Désir du genre, genre du désir

« La mentalité des femmes asiatiques est entièrement différente de celle de l'Occident. Dans la mentalité thaïlandaise, mais aussi asiatique en général, l'harmonie et la cohésion familiale et sociale jouent un rôle important. Si vous rêvez d'une famille harmonieuse, d'avoir une femme qui vous soutiendra dans toutes les circonstances, pour que vous et vos enfants soient sa raison de vivre, alors n'hésitez pas, la femme asiatique sera votre femme idéale. »¹

Comme nous l'avons vu au chapitre 3, la représentation des femmes asiatiques est construite en opposition à celle des Occidentales. Ces premières sont le véritable « autre sexuel », alors que les secondes tendent à se masculiniser. Cette « publicité » pour « la femme asiatique », mise en avant par une agence matrimoniale sur Internet, introduit l'image fréquemment attribuée à ces femmes. L'unité famille tient pour elles une place très importante². L'épouse est à la disposition de son mari, veillant au bien être de celui-ci et de toute la famille. Individualisme et émancipation féminine ayant joué un rôle important dans la crise occidentale des identités sexuées, « féminité », « traditionalisme » et « exotisme » semblent, par jeu de miroir inversé, apporter un remède asiatique aux hommes occidentaux en mal d'identité sexuée. Ces termes apparaissent de manière formulée et consciente dans la grande majorité des interviews des hommes occidentaux en Asie et semblent définir l'attrait du genre féminin, ou plutôt du genre que constitue la femme asiatique. Ils sont utilisés pour valoriser les femmes locales tout en rejetant les Occidentales. Mais que signifient ces termes ? Concentrons-nous donc sur cet « autre sexuel » à la « féminité traditionnelle ».

¹ Extrait des conseils d'une agence matrimoniale en ligne, www.french-asia.com/Menu/conseil.htm

² L. Malleret observait déjà ce fait à l'époque coloniale en expliquant que la mentalité des Annamites et des Cambodgiennes ne se comprend que dans le cadre de la famille (1934 : 221).

Désir du genre : quête de « féminité », « traditionalisme » et « exotisme »

P. Jackson observe que l'une des premières perceptions qu'avaient les Occidentaux des Siamois était la confusion des rôles relatifs au genre. Ceci serait initialement dû en partie à l'habitude des Siamois de ne pas porter de vêtements occidentaux, et aux femmes locales de porter les cheveux courts. Ce qui mènerait les femmes à être perçues comme masculines et les hommes comme féminins. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale, avec la modernisation, l'importation de valeurs étrangères et la promotion du tourisme à travers les concours de beauté que l'image de la femme thaïlandaise, belle et exotique, ainsi que celle du *kathoey*¹, devinrent de nouveaux stéréotypes occidentaux². De plus, selon G. Lewis, le féminisme à l'occidentale n'a jamais pris en Thaïlande, et d'une certaine manière les relations entre les sexes demeurent là-bas plus traditionnelles et également plus simples³.

« Féminité »

« Pour beaucoup de *Farangs* venant en Thaïlande pour la première fois, les jeunes filles thaïlandaises, en apparence malléables et soumises, semblent procurer l'opportunité de réaliser leurs rêves sexuels et leurs fantasmes et de prouver leur virilité » (Cohen, 1986 : 125).

Comme nous l'avons démontré précédemment, la plupart des hommes occidentaux interviewés, et majoritairement ceux installés en Thaïlande, vont être attirés par, et valoriser, des caractéristiques considérées « féminines » chez les femmes asiatiques. Elles seront décrites comme étant « petites », « menues », « discrètes », « pudiques », « réservées », « coquettes » et même « légères ». Cette considération de poids n'est pas négligeable puisque fréquemment citée. Elles ont de « longs cheveux » et « prennent soin d'elles ». Tous ces qualificatifs ramènent à l'idée de jolies petites poupées, peu encombrantes et qui restent à leur place. Les adjectifs descriptifs utilisés représentent les principes féminins tels qu'on les retrouve dans la valence différentielle des sexes de F. Héritier⁴. Ces attributs féminins qui compactent, diminuent physiquement la femme thaïlandaise pourraient permettre en retour aux hommes

¹ Terme thaïlandais désignant les travestis et transexuels.

² G. Lewis, 2006, p. 158.

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ Cf. notamment F. Héritier, 1996 et 2000.

d'augmenter leur virilité par le biais de la taille et de la force physique. A travers la féminité des femmes locales et la culture thaïlandaise de forte division des genres¹ l'homme occidental retrouve ainsi, un temps, sa masculinité perdue.

Comme Jean-Charles, beaucoup d'hommes occidentaux, et principalement ceux résidant en Thaïlande, affirment par contraste que les femmes occidentales « ne prennent pas soin de leur corps », « ne s'assument pas en tant que femmes » :

« D'abord c'est le physique. Je trouve que les asiatiques sont plus jolies, qu'elles prennent soin d'elles en tant que femmes, chose que font moins les Européennes depuis toujours la même histoire de féminisme, qui finalement n'était pas du féminisme. C'est je me masculinise pour mieux m'émanciper. Donc les femmes européennes, à mes yeux, prennent moins soin d'elles en tant que femme, elles prennent moins soin de leur corps que les Asiatiques. Et une belle femme c'est une femme qui s'occupe de son corps, et qui s'assume en tant que femme. »

Jean-Charles, 42 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Bangkok.

Comme nous l'avons vu au chapitre 3, ces affirmations sont extrêmement discutables, et démontrent que, sous cette critique liée au corps, à l'apparence, se cache une critique bien plus profonde concernant le comportement, l'attitude. Ces considérations démontrent également la vérité universelle de M. Douglas selon laquelle « saleté » et désordre sont inextricablement liés dans l'imaginaire². La femme occidentale est pensée négligée car elle transgresse l'ordre machiste. Elle est facteur de désordre.

On observe le même transfert du corps au comportement dans les descriptions que font les hommes occidentaux des femmes thaïlandaises. Si au départ ces hommes valorisent la féminité des Thaïlandaises à travers leur physique, le discours sur la féminité se déplace peu à peu du corps au comportement. Plus encore, le discours s'attarde sur le comportement des femmes vis-à-vis de leur mari : « elles n'entrent pas en concurrence avec nous », « on a chacun son rôle », « elles restent à leur place » et « elles sont aux petits soins avec leur mari ». Ils décrivent une femme qui fait passer son époux avant elle-même et qui n'a pas d'exigences comme peut en avoir une Occidentale : « elle me traite comme un roi », « elle n'est pas exigeante », « tant qu'elle a à manger, elle est heureuse » ou « elle ne me fait pas chier avec des

¹ Si dans la culture thaïlandaise la division sexuelle du travail est moins marquée que dans de nombreuses autres sociétés, les prescriptions et codes sexués demeurent très présents. Une femme thaïlandaise devra ainsi honorer et valoriser son époux et faire montre de pudeur et de modestie en sa présence.

² M. Douglas, 2001.

questions métaphysiques. Elle vit au jour le jour ». La femme thaïlandaise s'affiche donc comme hyper dépendante et incarne parfaitement la domination de la femme par l'homme.

« Je pense que les femmes en Europe sont assez émancipées, au point où souvent... Ce n'est pas une attaque personnelle, ne le prenez pas pour vous... au point où, je pense, les femmes en Europe, et plus particulièrement en Europe du nord, elles vont trop loin. C'est un peu des hommes. Ou des femmes en pantalon, comme nous les appelons. Une femme en Asie demeure une femme. Féminine. Dans le comportement. Le physique, mais c'est surtout le comportement. »

Walter, 42 ans, Hollandais en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

L'idée de féminité apparaît alors davantage à travers les actes, les comportements et les attentes que par la simple apparence physique. Un comportement dit « féminin » se traduira ainsi par un respect de la division des tâches, par la pudeur, la modération et la mise en recul de soi face à l'homme. L'appréciation fantasmée du comportement rejaillit directement sur la perception non moins fantasmée du physique. L'attitude de respect et de soumission à une forte hiérarchisation des comportements sexués – comme nous avons pu le voir dans le chapitre 3 – rejaillit sur le physique des femmes locales et augmente leur sensualité et leur féminité aux yeux des hommes occidentaux.

Quelques rares hommes, au capital économique et culturel élevé, regrettent le côté un peu trop « féminin » de leur copine thaïlandaise et leur manque de « masculinité ». Julien évoque ainsi le « côté mec » qu'avaient ses compagnes occidentales, qu'il ne retrouve pas chez sa copine thaïlandaise :

« Mes copines en France étaient un peu plus aventurières, baroudeuses, et ici ma copine aime bien voyager, partir, mais elle aime que ça soit planifié, bien préparé. Elle n'est pas sainte-nitouche, mais pas très aventureuse. Elle ne prend pas de décisions, pas de prises d'initiative, elle me laisse tout faire : « comme tu veux », « fais-le ».

Moi, contrairement aux autres Occidentaux, ce qui me manque dans la fille thaïe, c'est justement son côté un peu mec. Car elle, c'est vraiment une petite nana. J'aimerais qu'elle soit un peu plus mec, qu'elle me tape un peu plus souvent sur l'épaule. Dans l'aspect relationnel. Mais dans l'aspect visuel, ici quand tu regardes dans la rue y a beaucoup plus de jolies filles, avec des jupes... C'est vrai que c'est sympathique. »

Julien, 30 ans, ingénieur français en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

Mais l'on retrouve chez Julien cette même perception machiste des identités de genre : une femme qui prend des initiatives est « un peu mec ». Dans le discours de nombreux

informateurs prendre des initiatives et se prendre en charge est assimilé au « masculin ». Ceci accentue encore la représentation passive et dominée qu'ils se font de la femme. Ce côté « masculin » pourrait parfois être valorisé. Il représenterait une certaine forme d'amitié, de promiscuité affective non sexuelle. En opposition, le « féminin » et la complémentarité sexuelle séparent et éloignent les sexes. Le regret du manque d'une touche de « masculinité » chez leur compagne asiatique se retrouve essentiellement chez les hommes au capital culturel et économique élevé. Au contraire, la critique du manque de « féminité » occidentale et la valorisation parallèle de la « féminité » asiatique est relevée davantage parmi les Occidentaux disposant d'un capital culturel et économique relativement faible.

« Traditionalisme »

« Le mariage en Europe est assez rebutant. Il n'y a pas beaucoup de gens qui en ont envie. Les relations sont de plus en plus dures. Moi j'ai vu l'évolution sur vingt ans, ça ne va pas dans le bon sens. Les hommes sont de plus en plus dans le payé, dans leurs relations avec les femmes. C'est de moins en moins simple. Les femmes sont de plus en plus indépendantes, c'est peut-être une chose bien, mais justement elles font peur aux hommes. Donc il y a une remise en question des relations homme/femme. En Thaïlande, c'est comme cent ans en arrière en Europe. Donc en général ça va être l'homme qui va travailler, et la femme va s'occuper du foyer, donc c'est quelque chose de beaucoup plus traditionnel. La femme va chercher quelqu'un d'équilibré, qui va lui garantir sécurité, amour, etc. C'est une relation de confiance. »

Patrick, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

On remarque, à travers les propos de Patrick, que le terme « traditionnel » est assimilé à l'idée d'un ordre ancien, valorisant la différenciation des genres dans le couple. E. Cohen évoque également cette recherche d'une relation « authentique » avec une femme thaïlandaise¹. Laurent nous montre bien comment la notion de « féminité » est synonyme de traditionnel, d'ancien. Il recherche et retrouve la « féminité traditionnelle » perdue de sa mère et sa grand-mère chez les femmes thaïlandaises. Il évoque ainsi une époque ancienne et un milieu social rural au capital économique et culturel relativement faible qu'il compare aux relations avec les femmes thaïlandaises qu'il a pu rencontrer :

¹ E. Cohen, 1996, p. 265.

« L'égalité hommes/femmes a quand même, c'est polémique comme sujet, engendré, hélas, une masculinisation de la femme. L'attrait physique ? Ben ouais, moi j'ai besoin de la douceur de ma mère et de ma grand-mère quoi. C'est ça que je recherche. Je suis allé dans une école communale, mes grands-parents étaient paysans et ma grand-mère un jour, je dormais trop bien, elle ne m'a pas réveillé pour aller à l'école. Tu vois, j'ai connu ça. L'enfant-roi quoi. Mais pas dans le mauvais sens du terme. Une paysanne quoi. »

Laurent, 42 ans, Français en couple avec une Thaïlandaise, Bangkok.

V. Segalen effectue d'ailleurs un parallélisme entre le recul dans le passé – historicisme – et le lointain dans l'espace – exotisme¹. Ce parallélisme ressort fréquemment dans les interviews avec les hommes expatriés.

Les Occidentaux utilisent fréquemment la notion de « traditionalisme » pour décrire à la fois les autochtones et les relations amoureuses mixtes. Cette notion, extrêmement vague, dispose d'une acception différente selon qu'elle désigne une femme malaisienne ou une femme thaïlandaise. Une « femme traditionnelle » malaisienne serait – selon la représentation qu'en ont les hommes occidentaux – issue d'un milieu social défavorisé, fortement ancrée dans la culture et la religion locale et peu éduquée. Elle ne serait jamais sortie de son pays et ne maîtriserait pas ou peu une langue occidentale. Si cette définition de la femme traditionnelle se retrouve en Thaïlande, elle est néanmoins plus complexe. Son homologue thaïlandaise ne serait pas forcément issue d'une classe sociale inférieure. L'étiquette « traditionnelle » dépendant également de la famille de la femme et de son acceptation d'un conjoint étranger. En d'autres termes, si en Malaisie la notion de « femme traditionnelle » est clairement fonction de catégorisations sociales, en Thaïlande une femme traditionnelle est fortement dépendante du cercle familial et des conventions sociales et religieuses.

Par tradition j'entends coutumes, pratiques culturelles et religieuses d'un pays. Il s'agit de la manière de vivre, de penser et de se comporter des individus, mais également plus spécifiquement du choix du conjoint, de la cérémonie du mariage, de la place de la famille dans le couple, etc. : toutes ces normes culturelles et religieuses prescrites et régulant la vie des individus. En Thaïlande, « traditionalisme » est synonyme d'une forte immersion, d'une forte pression de la culture locale, qui se ressent tout particulièrement chez les classes sociales les plus privilégiées.

¹ V. Segalen, 1999, p. 33.

Manuel, un des rares hommes à Chiang Mai à avoir épousé une femme thaïlandaise issue d'un milieu social aisé explique qu'il lui a fallu du temps pour établir une relation avec sa femme et se faire accepter par sa belle-famille. Il a rencontré son épouse par l'intermédiaire du frère de celle-ci avec qui il effectuait un stage en hôtellerie. Son ami lui a proposé d'aller rendre visite à sa sœur adoptive en Thaïlande et les a présentés. Il lui a également fallu s'adapter aux croyances locales chinoises et calmer les esprits des ancêtres :

« On a dormi dans la maison familiale au début, et ça, ça ne se fait normalement pas trop. Alors il a fallu faire deux trois combines. Ils ont des croyances, donc pour calmer un petit peu les esprits, il faut faire des offrandes. On a du acheter une tête de cochon. C'est la grand-mère qui organisait ça. Elles sont allées à la boucherie acheter une tête de cochon pour la donner à la maison des esprits, pour un petit peu calmer l'histoire et se faire accepter. Pas seulement par la famille, mais par les esprits d'abord. Après je suis monté sur Chiang Rai, je n'étais plus dans la maison familiale donc ce n'était plus un problème avec la famille. On est restés un mois dans la maison familiale, même pas. Il faut faire attention, il y a quelques petits tabous à respecter. Rester polis, pas aller trop loin, pas faire trop de bruit. Ça prend plusieurs mois, plusieurs années pour se faire accepter par la famille. »

Cet extrait d'entretien avec Manuel introduit le rapport aux coutumes et traditions selon le milieu social des familles locales. Les familles de la haute société thaïlandaise affichent un plus fort attachement à la tradition. La compagne sera ainsi plus exigeante et moins soumise qu'une compagne issue d'une classe défavorisée. Si pour les classes défavorisées, la tradition et la religion tiennent également une place importante, elles peuvent davantage s'en détacher afin de survivre. De plus, le rapport de domination occidental/asiatique joue de manière bien plus atténuée lorsque la fille vient d'une famille de la classe aisée. Les différences économiques et sociales entre les partenaires sont moindres.

En Malaisie, le « traditionalisme » est synonyme de fermeture d'esprit, de repli culturel, de conservatisme. Si cette notion est plutôt positive en Thaïlande, elle est relativement négative en Malaisie, se présentant comme un antonyme de développement, de progrès et d'ouverture sur le monde. Ainsi, certaines femmes malaisiennes évoqueront le « traditionalisme » de leurs parents ou de leurs familles en expliquant qu'ils ne parlent pas ou peu anglais, qu'ils sont réticents à un mariage avec un Occidental, qu'ils sont peu éduqués et fortement ancrés dans les valeurs culturelles et religieuses de leur société. Si, en Thaïlande, l'appartenance à une classe sociale privilégiée semble dicter un plus fort respect des traditions, en Malaisie, elle permet une liberté face à la tradition. Ainsi, certains Malaisiens issus des classes sociales les plus aisées,

bien que maintenant un apparent respect des pratiques culturelles et religieuses de leur pays ou ethnie, boiront de l'alcool, porteront des tenues vestimentaires dénudées dans certains bars ou discothèques, parfois même dans la vie quotidienne, ou ne respecteront pas forcément le Ramadan. On note, parmi ces interviewés, un détachement vis-à-vis de leur religion. Bien qu'ils se considèrent, dans la très grande majorité des cas, comme croyants, nombreux se définiront non pratiquants. En Thaïlande, au contraire, appartenir à une classe aisée se traduit par un plus grand contrôle de soi et de son image. On doit se montrer respectable. Par exemple, lorsque certaines rares femmes issues d'une classe moyenne ont une relation avec un homme occidental, elles veilleront, en public, à éviter les gestes jugés trop intimes, déplacés et surveilleront davantage leurs tenues vestimentaires. Certaines m'expliquaient ainsi ne pas porter de débardeurs ou de décolletés lorsqu'elles sortent avec leur compagnon, pour ne pas être amalgamées à « une prostituée ». Il faut ainsi tenir compte du fait que ces femmes thaïlandaises vivent dans un pays où l'industrie du sexe est extrêmement développée. En Malaisie, la prostitution touristique est bien moins importante et davantage cachée. Le risque d'assimilation est ainsi bien plus important en Thaïlande. En Malaisie le stigmate de la prostitution n'a pas cours comme dans le pays voisin.

La pudeur est une valeur inculquée dès le plus jeune âge aux femmes thaïlandaises. Cependant, les femmes issues de classes populaires, travaillant dans un milieu prostitutionnel ou touristique, feront moins preuve de pudeur, dévoilant aisément épaules et poitrine. Ceci sans doute dans le but de séduire les hommes occidentaux. Mais également pour afficher leur modernité, leur occidentalisation. Paradoxalement la plupart des hommes occidentaux valorisent pourtant la pudeur et la tenue des femmes asiatiques. On retrouve ces écarts vestimentaires en Malaisie où certaines femmes majoritairement chinoises mais également malaises ou indiennes, découvrent leurs jambes, leurs épaules ou leur décolleté. Ce sont au contraire les femmes les plus aisées qui peuvent se permettre de porter ces tenues affriolantes. Ces dernières évoluant dans un contexte extrêmement fermé et protégé – taxis, chauffeurs personnels, centres commerciaux, bars, restaurants et discothèques huppés – se retrouvent rarement au contact des classes sociales défavorisées et semblent souvent au-dessus des lois et des règles comportementales s'appliquant à ces dernières. Lorsque l'on se promène dans les quartiers de la jeunesse dorée de Kuala Lumpur ou Penang, on rencontre beaucoup de jeunes femmes très peu vêtues, buvant, fumant et fréquentant des jeunes hommes occidentaux ou locaux. La police musulmane semble volontairement fermer les yeux et ne pas contrôler ces lieux, alors qu'ils effectuent fréquemment des descentes dans d'autres lieux plus populaires ou touristiques.

A travers ce terme de femme « traditionnelle » et son acception différente selon que la femme soit thaïlandaise ou malaisienne, on remarque que les locaux engagés dans des relations mixtes n'ont pas le même rapport à la tradition. Si, dans ces deux pays d'Asie du sud-est, la tradition est fortement incorporée aux activités sociales, les locales engagées dans des relations avec des Occidentaux n'appartiennent pas au même milieu social. Le rapport à la tradition serait ainsi fonction de l'appartenance sociale de ces femmes. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il semblerait que la culture bouddhiste thaïlandaise tolère les écarts de conduite s'ils sont justifiés par un manque de moyens. Ainsi, la prostitution chez les femmes les plus pauvres sera ignorée par l'entourage et considérée comme un moyen comme un autre d'augmenter son capital économique et social et d'aider sa famille. B. Formoso explique que les filles qui « vendent leur corps » se comportent mal vis-à-vis des valeurs prônées par la société, mais du fait de leur milieu et de leur pauvreté, il est communément accepté qu'elles n'aient pas d'autres moyens pour améliorer la situation de leur famille (2001 : 64). Nous verrons plus en détail dans le chapitre suivant, comment les femmes de ces deux nationalités mettent en avant chacune un versant de leur identité, comme stratégie de valorisation du capital.

« Exotisme »

Une troisième caractéristique apparaît : celle d'exotisme. Cette idée d'exotisme est d'abord liée aux représentations que l'Occident se fait des femmes asiatiques ; représentations encore fortement influencées par l'époque coloniale et alimentées par la littérature, l'art, le cinéma, les médias ou les agences matrimoniales et de voyage. Bon nombre d'auteurs, comme M. Foucault, perçoivent le colonialisme comme une sublimation de la sexualité, les colonies comme des lieux où le désir, réprimé en Europe, peut être libéré. Ainsi, la sexualité exotique est perçue comme un besoin naturel, et la civilisation occidentale comme répressive¹. La notion d'exotisme² n'apparaît presque pas en Malaisie chez les hommes occidentaux et seulement chez certaines femmes occidentales. Par contre elle est davantage présente en Thaïlande.

¹ L. Manderson, 1997.

² Je me base ici sur la définition générale du *petit Larousse illustré*. Exotique : adjectif (latin *exoticus*, du grec *eksôtikos*, étranger). 1. Qui appartient aux pays étrangers lointains, qui en provient. 2. Phys. Dont les caractéristiques diffèrent notablement des caractéristiques habituelles. *Phénomène, particule exotique*.

Pourquoi l'idée d'exotisme varierait-elle selon le pays d'Asie du sud-est et le sexe du conjoint occidental ?

« ... Je ne crois pas au pittoresque. J'ai sans doute trop voyagé pour ne point connaître combien il trompe. Tant qu'un spectacle nous amuse, et nous intrigue, c'est que nous le jugeons encore du point de vue de l'étranger. C'est que nous n'avons pas compris son essence. Car l'essentiel d'une coutume, d'un rite, d'une règle du jeu, c'est le goût qu'ils donnent à la vie, c'est le sens de la vie qu'ils créent. Mais, s'ils possèdent déjà ce pouvoir, ils n'apparaissent plus comme pittoresques, mais comme naturels et simples... »

Cette citation d'A. de Saint-Exupéry, mise en avant par G. Condominas (2006 : 43), permet d'analyser le lien étroit existant entre exotisme et connaissance du sens d'un acte, d'une pratique. Le concept d'exotisme ne se limite pas à l'usage des termes « exotique » ou « exotisme » mais recouvre une idée plus large d'altérité lointaine attirante. Cette idée d'exotisme est présente chez les touristes et expatriés en Malaisie, mais très rarement au sein des couples mixtes. Seront alors exotiques les paysages, la nourriture, la manière de vivre, la culture, les hommes et les femmes, mais rarement le conjoint étranger. Au contraire, les acteurs vont avoir tendance à souvent ignorer, ou ne pas vouloir reconnaître, l'idée d'exotisme dans leur couple ou chez leur conjoint. Ainsi, une jeune Malaisienne m'explique : « Au tout début, quand je me réveillais le matin je me disais : "Oh il y a un blanc dans mon lit ! ", c'était différent. Mais maintenant je ne vois plus sa couleur de peau, je vois juste mon amoureux ».

Si en Thaïlande on relève fréquemment des discours valorisant l'exotisme des corps étrangers – la peau brune, les cheveux noirs, les yeux bridés... – et des relations amoureuses – traditionnelles, hiérarchisées, « sexualité naturelle » et simplicité des rapports –, en Malaisie, seules certaines femmes occidentales évoquent cette idée d'exotisme dans leur relation. Elles parleront d'exotisme corporel – peau mate, corps imberbe et de petite taille – non pas comme un attrait, mais davantage comme un handicap, une barrière à franchir. Les hommes malaisiens sont considérés féminins de par ces attributs physiques, et donc peu désirables sexuellement. L'idée de féminité ne se retrouve par contre pas, ou extrêmement rarement, dans le comportement des hommes locaux davantage décrits comme machistes.

La notion d'exotisme existait donc au départ de la relation, mais certains facteurs – que l'on retrouve moins fréquemment en Thaïlande – ont permis de dépasser cet exotisme par la connaissance de l'autre. Ainsi, le fait que la grande majorité des conjoints parle bien l'anglais favorise la communication au sein du couple. Ou le fait que les conjoints appartiennent à une classe sociale relativement similaire, ou travaillent dans le même domaine, permet un

rapprochement intellectuel et l'adhésion à certaines valeurs sociales qui vont permettre leur rapprochement. François et Karen, un couple résidant à Penang, respectivement Suisse et Malaisienne chinoise, vont même jusqu'à expliquer que Karen est plus Suisse que François et vice-versa. Car avant de se rencontrer, tous deux évoluaient au sein de la culture de l'autre.

« Parce que avant j'avais déjà habité en Suisse. J'y ai travaillé, fait des études, pendant cinq ans. Dans ma famille on est beaucoup... tous mes cousins habitent en Australie, à Londres... C'est pas du tout une famille asiatique, malaisienne. Et c'est pour ça que déjà j'avais une mentalité plus ouverte. De trouver quelqu'un plus asiatique, je trouvais ça très dur pour moi. Quand tu cherches quelqu'un c'est toujours plutôt dans la tête... Il faut aller dans la même direction. »

Karen, 42 ans, Malaisienne chinoise mariée à un Suisse, Penang.

Selon Z. Bauman, « le désir est une impulsion visant à retirer sa différence à l'altérité ; et ainsi lui nier toute reconnaissance. Si on la goûtait, l'explorait, si on se familiarisait à elle et si on la domestiquait, l'altérité en ressortirait délestée du dard de la tentation, dès lors même brisé » (2009 : 19). La notion d'exotisme peu existante, voire inexistante, parmi les couples occidentalo-malaisiens, s'expliquerait ainsi par le fait que ces couples maîtrisent une langue commune et sont proches socialement et économiquement. Alors qu'en Thaïlande, et surtout à Chiang Mai, où les écarts sociaux et économiques entre les conjoints sont très grands, l'idée d'« exotisme » est très présente. Cette notion d'« exotisme » est ainsi à interpréter comme un écart différentiel. La connaissance de l'autre, la familiarisation avec l'inconnu, diminuent ainsi le sentiment d'exotisme. Pour V. Segalen, la sensation d'exotisme est causée par une inadaptation au milieu, mais est éphémère et disparaît avec l'adaptation à ce milieu¹. Mais, comme nous l'avons vu au chapitre 1, en Thaïlande, sous l'effet de l'*espace de l'entre-deux*, la sensation d'exotisme demeure puisqu'il n'y a pas de réelle adaptation au milieu. Cette notion d'exotisme serait ainsi davantage liée à un écart social et économique entre les partenaires qu'à une différence culturelle. Chez les couples aux capitaux culturels et économiques relativement égaux, l'exotisme ne tient pas de place ; chacun des conjoints voyant l'autre comme la personne qu'il/qu'elle aime, la personne avec qui il/elle vit et non comme le représentant d'une autre culture ou d'une autre religion. C'est ce qui se passe fréquemment en Malaisie.

Tout comme l'explique Peter, bon nombre de couples en Malaisie ne comprennent pas l'intérêt de ma recherche. Selon eux, leur couple ne différerait pas de couples de même nationalité. Cela s'explique en partie par le fait que les conjoints malaisiens sont issus de classes sociales favorisées. Les niveaux de vie et styles de vie des conjoints sont alors

¹ V. Segalen, 1999, p. 39.

relativement similaires. Ils partagent les mêmes centres d'intérêt ; les rencontres s'effectuent souvent sur le lieu de travail ou d'étude.

« Selon moi, ce sujet n'est pas très intéressant car c'est juste deux personnes. Peut-être que ce serait différent si la relation était avec quelqu'un plus *kampung*, avec une chinoise venant de la campagne. Car la Malaisie est assez moderne et les chinois ici sont assez modernes aussi. Ils parlent anglais, ils regardent la télé en anglais. Ils sont très occidentalisés. Si ma copine venait de la campagne chinoise j'aurais certainement eu davantage de problèmes culturels dans ma relation. »

Peter, 40 ans, Suédois séparé d'une Malaisienne chinoise, KL.

L'exotisme est alors symbole d'étranger, de différent, mais subit une connotation négative ; l'exotique est inférieur, sauvage, peu développé, peu éduqué, peu « logique ». On retrouve une telle définition de l'exotisme en Thaïlande et surtout à Chiang Mai où les différences économiques et sociales entre conjoints sont davantage prononcées. Et où les conjoints rencontrent d'importantes difficultés de communication au sein du couple. En effet, beaucoup ne parlent pas la langue de l'autre et utilisent une langue tierce, qui n'est la langue maternelle d'aucun d'entre eux – souvent l'anglais – qu'ils maîtrisent très mal. Outre le racisme observable fréquemment chez les expatriés de tous pays ayant tendance à dénigrer les cultures, croyances, manières de vivre et de penser des locaux, l'« exotisme » semble permettre dans la relation de couple l'instauration d'une différence et d'une hiérarchie.

Une telle perception de l'exotisme permet de replacer les locaux, et tout particulièrement les femmes locales, dans le domaine de la nature. Elles sont « simples », « vivent au jour le jour, sans penser au lendemain », elles ont juste besoin d'« être protégées et nourries », elles affichent une « sexualité naturelle »... L'homme occidental acquiert, de cette manière, une revalorisation de son capital culturel, se présentant plus éduqué, plus intelligent et plus civilisé que sa compagne. C'est ce qu'expriment, souvent à demi-mot, parfois clairement, bon nombre d'informateurs occidentaux en Thaïlande. Cet exotisme possède également une connotation érotique. Il réutilise de nombreux fantasmes, rumeurs et autres stéréotypes sur la physiologie particulière des femmes asiatiques, sur leur savoir-faire et leurs pratiques sexuelles originales, dont nous parlerons plus en détail dans la suite de ce chapitre.

Infantilisation et objetisation des femmes locales

L'image de la femme-enfant parfait l'hyperféminité des locales. Certains facteurs physiques, comportementaux et vestimentaires des femmes asiatiques accentuent leur côté « enfantin » à travers leur candeur, leur faiblesse et leur besoin de protection. La petite taille, la corpulence menue des autochtones, le fait qu'elles paraissent plus jeunes que leur âge et leur goût prononcé pour des vêtements destinés, en Occident, à des enfants – très colorés et représentant des personnages de dessins animés comme Mickey Mouse – sont quelques-uns des éléments favorisant cette image « enfantine ». De plus, leur comportement est souvent considéré « léger » ou « puéril » par les Occidentaux. Les premiers portraits des Annamites insistaient déjà sur l'enfantillage et la puérilité. Le caractère asiatique apparaissait avec des contrastes, des caprices dans lesquels les Occidentaux percevaient les signes d'une extrême jeunesse. Cette prétendue décadence fut exploitée à des fins politiques légitimant l'intervention de l'Occident protecteur¹. Cette légèreté et superficialité apparentes sont sans doute conditionnées par le contexte de censure et l'incitation à la non-critique instaurés par les gouvernements locaux, mais traduit également la hiérarchie des genres dans laquelle les femmes se positionnent en ingénues, en apprenantes, en vierges candides, alors que les hommes affichent le savoir et les réponses. La représentation de l'homme comme patriarche, comme dominant, semble encore plus forte lorsque celui-ci est occidental. En effet, il semble jouir d'un capital économique et culturel, réel ou symbolique, plus important que son homologue thaïlandais, ce qui accroît de ce fait son pouvoir et l'écart de capital avec sa compagne.

Selon B. Formoso, si l'on retrouve un peu partout en Asie le facteur âge dans la codification des rapports sociaux, la société thaïlandaise présente une formalisation extrême dans ce domaine. En effet, une multitude de règles d'étiquette et d'expressions de déférence vis-à-vis des aînés sont inculquées aux enfants dès leur plus jeune âge. Ces règles concernent aussi bien la gestuelle que les postures ou le positionnement dans l'espace. Elles définissent le ton, le registre lexical et les formules de politesse². La déférence se remarque aussi dans la gestuelle des plus jeunes qui doivent incliner la tête, voire le buste, comme symbole de respect, en passant à la hauteur de personnes plus âgées. B. Formoso rajoute qu'afin que les rapports entre les conjoints reflètent clairement la subordination féminine, il est d'usage que l'épouse soit plus jeune que son mari d'un ou deux ans. Même lorsque ce n'est pas le cas, pour que la

¹ L. Malleret, 1934, p. 297.

² B. Formoso, 2000b, p. 78.

relation de couple soit « harmonique », l'épouse doit appeler son mari « aîné » et lui manifester toutes les marques de déférence qui conviennent aux plus âgés¹.

Les femmes thaïlandaises vont utiliser cette infantilisation, comme elles usent de leur hyperféminité, pour se positionner en dominées. Elles mettront en avant leur faiblesse et leur besoin de protection afin d'accéder au pouvoir de l'homme occidental. Ces techniques de pouvoir et de soumission apparente, qui se retrouvent à divers degrés dans tous les rapports de genre, sont mises en exergue lors de la séduction dans le milieu prostitutionnel thaïlandais. Hyperféminité et infantilisation tendent ainsi à atténuer l'aspect intéressé et manipulateur que peut avoir la prostitution en apportant une touche de « candeur » à cette pratique. Les hommes occidentaux ont ainsi du mal à distinguer intéressement et sentiments. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, la prostitution en Thaïlande est difficilement comparable à celle tarifée, clairement délimitée et institutionnalisée ayant cours en Occident.

Certains hommes occidentaux grossissent cette image en infantilisant davantage leur compagne. Cette tendance se retrouve surtout en Thaïlande, parmi les couples où l'homme est bien plus âgé que la femme locale, ou où cette dernière ne parle pas ou peu une langue occidentale et n'est pas familière avec la culture de son conjoint. Cette infantilisation est caricaturée dans la relation entre Patcharine et Lucien, qui ont une trentaine d'années d'écart. Lors de notre première rencontre, ce dernier la prend sur ses genoux, se moque gentiment de sa timidité et de sa peur de me parler : « Allez parle à la dame ! Elle veut te poser des questions... Allez viens ne fais pas ta timide ! Réponds à la dame ! ». E. Cohen évoque également ce comportement protecteur qu'il a pu observer à travers les relations épistolaires des hommes occidentaux et des femmes thaïlandaises. Il cite ainsi notamment l'exemple des conseils paternalistes que prodiguait un homme allemand à sa compagne thaïlandaise dans leur correspondance au sujet de ses achats alimentaires. D'autres donnaient des conseils concernant le lieu où elles devaient habiter et l'utilisation qu'elles devaient faire de l'argent qu'ils leur envoyaient². L'envoi d'argent par ces hommes à leurs compagnes thaïlandaises leur octroie un certain pouvoir de décision, même s'il s'avère totalement illusoire.

L'aspect financier se retrouve également en Malaisie, où certains couples expliquent que la majorité des dépenses sont assumées par l'homme, même si la femme locale gagne également sa vie :

¹ *Ibid.*, p. 81. Cf. chapitre 5.

² E. Cohen, 1986, p. 122.

« L'homme doit assumer toutes, absolument toutes, les dépenses. Même si elle a des sources de revenus, y a pas de partage dans les dépenses, tout doit être assumé par l'homme. La maison, la nourriture, toutes les factures, les sorties, sa facture de téléphone... Moi je trouve que c'est infantilisant. Dans cette relation finalement la femme devient un peu comme un enfant. C'est : « tiens voilà ton argent de poche, laisse-moi tranquille ! ». C'est infantiliser la femme comme ça elle est super dépendante de l'homme. Mais de l'autre côté il faut qu'elle contrôle qui tu vois, quand tu le vois, où tu le vois. Et en fin de compte, c'est quand même elle qui a le pouvoir. C'est ça qui est bizarre, c'est quand même elle qui a le pouvoir. Et c'est terrible. »

Rahim, 33 ans, Français en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

Rahim relève l'infantilisation des femmes à travers la gestion du budget de leur ménage. Sa compagne – qui bénéficie de rentes importantes de son ancien époux et dispose ainsi de davantage de revenus que Rahim – n'assume aucune facture et se fait offrir sorties et présents. Mais il introduit également un contre-pouvoir que nous verrons en détail aux chapitres 6 et 7.

Hyperféminité et infantilisation tendent vers une objetisation, une construction en tant qu'objet des femmes. Ces dernières sont construites comme un faire-valoir des hommes occidentaux. Mais on observe également une reconnaissance de la partenaire en tant que sujet dont l'opinion compte, car elle conforte l'ego de l'homme. Ashraf explique ainsi que le principal attrait de sa petite amie est qu'elle s'intéresse à lui et valorise son ego :

« Sur le coup non, je la trouvais jolie, mais comme beaucoup d'étudiantes, comme beaucoup de personnes peuvent être jolies. Elle n'était pas spéciale. Ce qui était spécial, c'est qu'elle s'intéresse à moi. »

Ashraf, professeur de français à KL, 32 ans.

Cette objetisation des femmes asiatiques se retrouve en Malaisie, mais de manière moindre chez les couples mixtes. Ceci est sans doute dû au fait que les couples Malaisienne/Occidental présentent moins de disparités économiques et sociales que dans le pays voisin. Mais la tendance à l'objetisation de la femme est néanmoins présente en Malaisie chez les locaux. U. Mellström évoque la fréquentation de la part de nombreux hommes malaisiens chinois de *GRO girls*. Ces jeunes femmes, nommées *Guest Relations Officers*, que l'on pourrait comparer à des *Escort girls*, tiennent compagnie au client, s'occupent de lui et le valorisent, mais n'ont pas, ou ne sont pas censées avoir, de relations sexuelles avec celui-ci. Ils sortent ensemble, souvent en groupe d'amis hommes, généralement dans des karaokés. La compagnie de ces femmes ne s'effectue que dans certains lieux puisqu'il n'est pas socialement acceptable qu'hommes et femmes entretiennent des relations en public. L'auteur analyse le

recours à cette pratique comme une démonstration de masculinité dans le but d'obtenir le respect de la part des autres hommes. Il s'agit pour l'homme de montrer qu'il dispose de suffisamment d'argent pour se permettre de tels plaisirs, mais également d'être valorisé par la compagnie d'une belle femme. Ces femmes sont perçues par le chercheur comme un objet fétiche d'auto-satisfaction et d'auto-confirmer de la masculinité des hommes qui recourent à leurs services. Ces *GRO girls* sont relativement respectées des locaux car elles ne vendent pas leur corps sexuellement. U. Mellström compare ces femmes aux Geisha japonaises, par la manière similaire qu'elles ont de divertir les hommes en jouant sur leur féminité afin de satisfaire les besoins masculins essentialisés de ces hommes. Ces mêmes hommes se plaignent de ne pas obtenir cette valorisation de la part de leurs épouses. Celles-ci sont généralement au courant de ces sorties et supportent parfois même cette idée. Etant donné que cela fait partie de la balance entre les sexes que les épouses satisfassent leurs maris, si elles échouent, les hommes ont le droit de laisser libre cours à leurs besoins en fréquentant des femmes¹.

Mail Order Bride

Un nouveau phénomène social est apparu en Malaisie depuis une dizaine d'années, le *Mail Order Bride* – ou la commande d'une épouse par correspondance. On retrouve également ce phénomène dans certains pays asiatiques développés comme le Japon ou la Corée du sud, et dans la plupart des pays occidentaux. En Malaisie, les femmes, étudiant et travaillant de plus en plus, acquièrent une indépendance vis-à-vis des hommes et possèdent des critères de sélection du conjoint de plus en plus exigeants. Elles vont parfois privilégier leur carrière, parfois préférer un homme occidental qui leur offrira davantage de liberté qu'un Malaisien. D'autres auront un niveau social et économique plus élevé que leurs conjoints, ce qui sera souvent source de malaises et conflits au sein du couple. La parade de ces hommes malaisiens, en proie à un conflit des identités sexuées, est alors de chercher épouse dans des pays asiatiques plus pauvres. Les femmes vietnamiennes et cambodgiennes sont ainsi privilégiées. Elles sont jeunes, n'ont pas fait d'études et sont issues de familles de paysans. Elles sont inscrites dans des agences matrimoniales plus ou moins officielles, plus ou moins légales. L'homme débourse une importante somme d'argent, de 15 000 à 20 000 ringgits – 3700 à 5000 euros – pour payer l'agence, rétribuer la famille et financer la venue de sa future épouse en Malaisie.

¹ U. Mellström, 2003, pp. 84-87.

Un article d'un journal malaisien évoque, de manière tendancieuse la préférence des Malaisiens pour des femmes provenant de pays asiatiques moins développés – vietnamiennes, cambodgiennes, thaïlandaises, indonésiennes... – considérées plus douces et obéissantes. Le cas d'un homme malaisien chinois de 61 ans est utilisé en exemple pour montrer combien ces relations peuvent être dangereuses et mal se terminer. Son épouse vietnamienne l'aurait ainsi menacé et agressé physiquement à plusieurs reprises. Cette relation violente se termina lorsqu'elle s'enfuit, le laissant le cœur brisé. De nombreux hommes ont vu leurs épouses disparaître avec de grosses sommes d'argent. D'autres se plaignent que leurs femmes ne respectent pas leur devoir conjugal. Un service gouvernemental dédié à recueillir ce genre de plaintes reçoit ainsi nombre d'hommes locaux s'étant fait escroquer par des femmes provenant de pays voisins économiquement moins développés. Ces exemples ne sont pas sans rappeler les diverses légendes urbaines circulant auprès des hommes expatriés au sujet des Thaïlandaises. Le principe est toujours le même : mettre en avant la dualité de leur caractère : derrière l'apparente docilité et douceur de ces femmes se cacherait intérêt pécuniaire et dangerosité – sentimentale et physique. Nous reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant sur cette thématique du double.

Les arguments donnés, dans cet article, par les hommes malaisiens pour justifier leur recours à des femmes étrangères ressemblent étrangement à ceux mis en avant par les hommes occidentaux :

- « - Elles sont discrètes, dociles, patientes et honnêtes.
- Elles sont moins matérialistes et plus soumises.
- Les femmes étrangères sont plus intéressées par des hommes au bon caractère et à la bonne personnalité, plutôt qu'uniquement à l'argent et à l'apparence. Les femmes locales regarderont le travail et le statut matériel de l'homme.
- Les femmes malaisiennes sont trop difficiles. Les femmes vietnamiennes ne sont pas aussi calculatrices et exigeantes et sont plus obéissantes.
- Rien ne vaut la sensualité d'une femme vietnamienne.
- Elles sont minces, douces et sentent très bon.
- J'ai l'image exotique de filles vietnamiennes dans leur costume traditionnel, avec leurs longs cheveux noirs flottant, parlant d'une voix douce, ricanant à toutes vos blagues et vous faisant un massage après une longue journée de travail. »¹

Ainsi, on observe le même schéma structurel : la « féminité » et l'« exotisme » que les hommes

¹ Cf. article extrait du journal malaisien *Newstraitstime*, annexe 2 p. 321.

recherchent chez une femme étrangère sont en fait une recherche de complémentarité et de hiérarchie de genre permettant de valoriser leur capital et leur pouvoir.

Rien de bien nouveau dans ce système matrimonial que l'on ne puisse retrouver un peu partout dans le monde. Les enjeux économiques et sociaux, les attentes, sont plus ou moins les mêmes. Mais ceci nous démontre que ces interactions économico-sexuelles ou amoureuses, ne sont pas prêtes de prendre fin. Avec la mondialisation et les bouleversements économiques et sociaux, les désirs et les attentes se portent seulement sur un autre, prennent une autre direction. Afin de réajuster, de contrer les différences qui se creusent, les évolutions qui s'installent, on va chercher dans l'éloigné ce que l'on ne trouve plus dans le proche. Cet exemple des *Mail Order Bride* illustre bien le fait que davantage qu'une recherche de genre, c'est la différenciation et la hiérarchie que le genre implique qui est valorisé. La recherche du genre serait en fait une recherche de pouvoir, pour l'un comme pour l'autre des partenaires.

« L'amour est un frère siamois de la soif de pouvoir ; aucun ne survivrait à leur séparation. Si le désir veut consommer, l'amour veut posséder. Alors que la satisfaction du désir est contemporaine de l'annihilation de son objet, l'amour s'accroît avec ses acquisitions et trouve satisfaction dans leur durabilité. Si le désir s'autodétruit, l'amour, lui, se perpétue de lui-même. » (Bauman, 2009 : 20)

Pour Z. Bauman, désir et pouvoir sont deux termes inséparables. Les inégalités de genre étaient déjà essentielles à la structure du racisme colonial et de l'autorité impériale¹. Désir de genre, infantilisation et objetisation des femmes locales illustrent parfaitement le jeu mené par les dominants et les dominés pour respectivement profiter ou accéder au pouvoir. Ces femmes asiatiques, et tout particulièrement les Thaïlandaises les moins fortunées, usent des stratagèmes des dominés. En mettant en avant leur « féminité », leur beauté, leur naïveté, elles se positionnent clairement du côté des dominées et profitent de cette position pour valoriser le pouvoir de l'homme et finalement arriver à leurs fins. Pour E. Cohen, les femmes thaïlandaises maintiennent une image d'intimité et de soumission afin de manipuler les hommes à travers leur apparente malléabilité et facilité².

Nous verrons ainsi plus en détail aux chapitres 6 et 7 ces ambiguïtés dans les rapports de pouvoir et de dépendance, et l'utilisation qui peut être faite des hommes occidentaux et du pouvoir dont ils disposent. Mais intéressons-nous maintenant au schéma inverse des interactions amoureuses. Lorsque l'homme est local et la femme occidentale quelles sont les

¹ A. L. Stoler, 1990, p. 35.

² E. Cohen, 1986, p. 125.

constructions de genre qui entrent en jeu ? Les identités de genre sont-elles alors complémentaires comme nous avons pu le voir chez les couples homme occidental/femme locale ? Comment se traduit le désir de l'autre ? Que vont rechercher ou valoriser les acteurs ?

Genre du désir : femmes occidentales/hommes locaux, le désir de l'autre est-il sexué ?

« Bien que tel ou tel genre n'implique pas que l'on désire de telle ou telle façon, il y a pourtant un désir constitutif du genre lui-même, et l'on ne peut ainsi dissocier aisément, à la légère, la vie du genre de la vie du désir. » (Butler, 2006 : 14)

J. Butler introduit ainsi le rapport ambigu existant entre genre et désir, deux notions difficilement dissociables selon elle. Les attentes et les désirs portés sur l'autre sont ainsi dépendants de l'identité de genre des acteurs. Comme nous avons pu l'entrevoir précédemment, l'attrait des hommes occidentaux pour les femmes thaïlandaises est sexuellement construit et dominé par une recherche de traditionalisme et de féminité. Le modèle inverse de relation – femme occidentale/homme local – bien que moins répandu, mérite que l'on s'y intéresse et présente une typologie tout à fait différente de désir, de sensualité et d'exotisme intellectualisés.

Si ces relations sont bien moins fréquentes que les précédentes – homme occidental/femme asiatique – elles sont pourtant historiquement premières. En effet, les premiers couples mixtes occidentaux-thaïlandais ont été constitués d'hommes issus des classes sociales les plus hautes de Thaïlande et de femmes occidentales. Au début du 20^e siècle, des aristocrates ou des descendants de la famille royale thaïlandaise commencent à épouser des femmes occidentales, souvent contre l'avis de leurs parents. Jusqu'à la moitié des années 1960, les mariages mixtes ne se sont pas développés, excepté pour les membres de l'élite thaïlandaise¹. Beaucoup de ces couples se sont rencontrés lors d'un séjour d'étude de l'homme thaïlandais à l'étranger. Ces rencontres s'effectuaient donc dans un milieu universitaire ou professionnel.

¹ E. Cohen, 2003.

S. Dayan-Herzbrun propose, dans son article « Production du sentiment amoureux et travail des femmes », une analyse de l'amour romantique à travers le dévoilement de ses ressorts inégalitaires. M. Bozon reprend sa théorie en expliquant qu'« elle constate une dissymétrie dans les sentiments amoureux des hommes et des femmes, entraînant une dépendance affective des femmes, qui n'est pas une simple conséquence de leur dépendance matérielle. Cette dépendance affective est un des produits de l'idéologie amoureuse romantique ». L'éducation des petites filles, ainsi que tous les discours destinés aux femmes, les font se percevoir comme des êtres incomplets et les incitent à attendre un « homme miraculeux et unique », qui leur permettra d'achever leur construction identitaire. Elles feront don d'elles-mêmes à cet homme, « dans l'abnégation et le dévouement ». Le comportement amoureux masculin ne correspond aucunement à cette description. « Il y a donc une grande différence dans les obligations que le discours amoureux romantique impose aux hommes et aux femmes » (Bozon, 2005 : 593). Cette éducation différentielle des genres prend toute sa valeur dans l'étude des relations amoureuses mixtes. Il a été clairement démontré précédemment dans ce chapitre que les hommes occidentaux recherchent un « autre sexuel », que la différenciation des genres est un facteur d'attrait chez les partenaires. Mais ce désir de l'autre, ce désir de genre, peut-il s'accorder avec les valeurs et les attentes du schéma relationnel opposé femme occidentale/homme local ?

Pour L. Malleret, il y aurait « dans l'aventure sentimentale des femmes d'Europe, une revendication d'indépendance, une affirmation du *moi*. Le choix de l'Occidentale procède du mépris des contraintes sociales, de l'autonomie du sentiment, de la liberté de l'amour »¹. Il y a chez ses héroïnes une même conception libérale de l'égalité des races, un même mirage des contrées exotiques, une même curiosité de l'imprévu d'une association peu ordinaire, puis enfin une même déception lors du contact avec les beaux-parents. Ces unions que L. Malleret juge précaires et non naturelles se terminent rapidement. « La condition morale de la Française est lamentable dans une société où tout lui est d'abord étranger puis hostile ». Pour son époux, « son esprit de caste, son penchant de lettré à vouloir éblouir et dépasser ses semblables, son goût des titres, des distinctions, de tout ce qui peut élever une réputation et flatter une famille » sont prépondérantes. « Quand l'union se rompra, il ressentira plutôt une blessure d'amour-propre qu'un déchirement passionnel. » La Française est surtout dérangée par la réserve orientale. « Elle, si démonstrative, se heurte sans cesse à cette absence d'élans affectifs,

¹ L. Malleret, 1934, p. 175.

Ce thème a été traité pour l'Indochine par M. Viviès dans *Les Timonniers*, et MM. Teneuille et Truong-Dinh-Tri dans *Bà Dam* (1930).

caractéristique de la sensibilité des Jaunes. » La tendresse est ce qui manque le plus à cette union. « Elle retournera, un jour, au Blanc, à l'homme de sa race, seul capable de lui révéler les violences et les orages de la passion » (Malleret, 1934 : 175-177). Ces unions sont considérées, aussi bien par les Occidentaux que par les Asiatiques, comme une aberration.

Les femmes occidentales expliquent généralement ne pas être attirées de prime abord, physiquement et sexuellement, par les hommes asiatiques, qu'ils soient thaïlandais ou malaisiens. En effet, ceux-ci ne bénéficient pas des stéréotypes sexués et sexuels et des divers fantasmes attribués à leurs compatriotes féminines. Les femmes expliquent cette absence d'attirance par deux arguments en apparence opposés mais qui rejoignent finalement l'idée d'« identité masculine ». Le premier argument concerne leur physique qu'elles qualifient de peu « masculin ». Ils sont « petits » et « imberbes » : des qualificatifs peu virils. Le deuxième argument oppose à cette apparence peu masculine, un comportement et une façon de penser très machiste : ils s'occupent peu de leurs femmes, prennent des maîtresses, vont au bordel, ils ne communiquent pas, n'expriment pas leurs sentiments et explosent finalement dans des attitudes extrêmes et violentes. Il faut cependant noter que les hommes malaisiens, surtout ceux d'origine malaise et indienne, ne sont pas considérés aussi « féminins » que leur homologues thaïlandais. De nombreuses femmes occidentales expliquent se « sentir regardées », « belles » et « féminines » durant leur séjour en Malaisie, perception rarement énoncée en Thaïlande. Celles-ci apprécient généralement le regard que les hommes malaisiens posent sur elles et regrettent la trop grande pudeur, timidité et distance des hommes thaïlandais. Certaines diront ainsi : « ils n'osent pas me parler », « ils ont peur des blanches », ou encore « on est grandes et expressives, on sait ce qu'on veut, ça les intimide ». Les hommes thaïlandais considèrent généralement que les femmes occidentales n'entrent pas dans le schéma de genre : elles sont supposées riches, sont « masculines ». On observe ainsi la réapparition de la catégorie des « mutantes », toujours pour définir les femmes occidentales, mais cette fois chez les hommes thaïlandais. Quelques femmes occidentales, établies en Thaïlande et ayant effectué un séjour en Malaisie, me disent ainsi « revivre », « se sentir regardées », « se sentir belles », « désirables ». Alors qu'elles se sentent « transparentes » en Thaïlande, du fait de la pudeur et de la réserve des autochtones, en Malaisie, elles se sentent « désirées ».

Du côté des hommes locaux, d'après les quelques points de vue que j'ai pu recueillir, apparaît une perception différente des femmes occidentales en Malaisie et en Thaïlande. Cette perception des hommes autochtones concorde avec les témoignages de ces dernières. En Thaïlande les femmes occidentales sont fréquemment perçues comme intimidantes. Les

Thaïlandais n'osent pas trop entrer en contact avec elles. Les qualificatifs qui ressortent concernent majoritairement l'indépendance de ces femmes : « modernes », « indépendantes », « autonomes », « fortes », mais aussi leur côté imposant : « grandes », « fortes », « exubérantes »... Par contre, en Malaisie, ces femmes occidentales sont davantage perçues comme « libertines ». Les qualificatifs concernent souvent leurs mœurs considérées dissolues : « filles faciles », « aiment le sexe »... Elles sont ainsi souvent envisagées comme de possibles maîtresses.

Les femmes occidentales avec qui j'ai pu m'entretenir sont généralement des femmes actives et indépendantes. Elles affirment fièrement leur identité de « femmes libérées », et adhèrent aux valeurs occidentales post émancipation féminine. Mais paradoxalement, elles valorisent des pratiques de forte division sexuée qu'elles camoufleront sous le terme de « galanterie ». Elles apprécieront ainsi de se faire inviter, que se soit l'homme qui paye souvent, voire systématiquement, les sorties et qu'il lui fasse des cadeaux – même si la grande majorité de ces couples est composée de conjoints aux niveaux social et économique équivalents. De nombreuses femmes occidentales valorisent ainsi le côté « prévenant » et « traditionnel » de leur conjoint. Elles affirment apprécier la différenciation sexuelle étant à la source des comportements attentionnés de leur compagnon. Elles utilisent souvent les termes « gentleman » ou « galanterie » pour désigner ces attentions et comportements des hommes locaux. Elles se disent parfois étonnées d'apprécier ces catégorisations, ces différenciations de genre, ayant cours en Malaisie ou en Thaïlande. Et regrettent souvent que ces valeurs se perdent en Occident. Justine ou Anne-Laure expliquent ainsi apprécier que ce soit l'homme qui paye les sorties et les repas, et que leur petit copain soit prévenant et s'enquière de leur bonheur :

« C'est génial de sortir avec un asiatique. Et franchement c'est... Enfin je ne sais pas si vous avez un copain asiatique ou pas ? Un truc qui est vraiment avec tous, qu'ils aient de l'argent, qu'ils n'aient pas d'argent, que ce soit la religion, la race ou quoi que ce soit, y a un truc qu'ils font tous, c'est qu'ils payent tout. Et je ne suis pas intéressée, mais c'est vrai que c'est quand même hyper agréable un mec qui tient la porte, qui paye au resto, qui paye à boire, qui achète des petits trucs... Ils sont hyper prévenants en fait avec les femmes. Et c'est un truc que je trouve on n'a plus du tout en Europe. Même les Américains. On est tellement sur un pied d'égalité avec les mecs qu'on se rend pas vraiment compte en fait de... de tout ce qu'on ne fait plus. Je sais pas j'ai eu des copains aussi irlandais, je sais pas... On partage au resto : « ben tu travailles aussi, pourquoi tu payes pas, même si t'es une femme »... Mais je sais pas, les Asiatiques ils se posent pas la question. Et je trouve que c'est quand même... Ben ça c'est hyper agréable. Et ils sont hyper prévenants, sur... je sais pas : « t'as bien mangé ? T'as passé une bonne journée ?... ».

Enfin « t'as bien mangé ? » ça c'est sûr et si on n'a pas mangé il faut aller manger. Mais ouais tout ça enfin des choses hyper banales où ils font vraiment attention aux femmes en fait. Qu'on soit heureuses, que tout aille bien, qu'on soit satisfaites, pour eux c'est hyper important. Et heu... bon le revers du truc c'est que je pense qu'ils sont hyper machos. Mais ouais y a tout ce côté très mec en fait, même si ils sont Asiatiques, c'est pas le truc qui ressort, ben ça c'est hyper agréable en fait. »

Justine, 31 ans, Française en couple avec un Malaisien malais, Penang.

« Du fait que les Malaisiens soient quand même musulmans, même s'ils pensent à la manière européenne, du fait qu'ils ont été élevés musulmans, y a un respect mine de rien. Y a un respect de la femme, y a un respect de la romance, etc. qui est plus accentué que chez les Européens. C'est vrai. Plus romantiques, plus fidèles, plus... je sais pas, plus respectueux. Plus *old fashion* dans ce qu'ils font. Je sais aussi qu'ils ont le droit d'avoir quatre femmes. Mais apparemment ça pose un problème aussi aux hommes. Y a pas énormément d'hommes dans ce pays qui sont d'accord avec ça. Et aussi, ils sont plus... je sais pas, ils sont plus tout ce qui est mariage, bébés... Ce que les européens on n'est pas... Il est un peu plus mariage, bébés que moi. Ouais peut-être plus à l'écoute, plus... moins égoïstes. Oui parce que ça vient du fait qu'ils pensent en famille, qu'ils pensent en groupe, donc ils incluent... C'est un couple d'abord. C'est pas moi et elle. On est un couple, on est ensemble. Ce qui est pas mal. »

Anne-Laure, 29 ans, Française sur le point de se marier avec un Malaisien malais, Penang.

« Il fait beaucoup plus de choses à la maison que moi. Parce que moi je travaille plus en heures que lui. C'est ça aussi qui est bien avec les Malaisiens, c'est qu'ils font plus de choses que les Européens. Y a moins de machos. Même si c'est un pays qui a tendance à valoriser les hommes plutôt que les femmes. Les hommes sont beaucoup moins machos. Les hommes amènent les enfants à l'école, les hommes font la vaisselle, le linge, l'hypermarché, tout. Un bon point. A recommander ! »

Anne-Laure, 29 ans, Française sur le point de se marier avec un Malaisien malais, Penang.

Au-delà de la galanterie, ces femmes valorisent le rapport à la famille, au mariage et aux enfants que peuvent avoir les hommes locaux. Certaines affirment même, comme Anne-Laure, qu'ils seraient moins « machos » que les Occidentaux et participeraient davantage aux tâches ménagères. Ce qui est intéressant à noter est le fait que la religion musulmane ne soit pas mise en avant, par ces femmes, comme une peur, un risque de soumission de la femme à l'homme, mais plutôt comme une valeur renforçant le poids des pratiques sociales traditionnelles telles que le mariage et la famille.

Ces femmes expliquent également avoir conscience de l'aspect négatif de cette galanterie, qu'est le « machisme », et le fait que l'homme soit perçu comme supérieur à la femme. Mais ce côté négatif est seulement évoqué par les femmes comme un doute, un risque qui plane. Il tient bien moins d'importance dans leur discours que la valorisation de la galanterie. Certaines critiquent le statut de la femme dans ces pays et expliquent qu'elles

doivent s'affirmer au sein du couple pour que leur conjoint ne les traite pas comme leurs homologues asiatiques :

« Ce qui me déplaît c'est le statut de la femme. Qui est quand même carrément moins évolué que ce qu'est celui de la femme française. Enfin en France on a eu des sacrées bonnes femmes qui ont fait la révolution féministe là. Je ne suis pas vraiment féministe mais... Mais ça me fait plaisir d'être française. On a acquis des libertés qu'ici elles n'ont pas du tout acquises. Et tu le sens. Tu le sens profondément chaque jour. Je le ressens... Ben c'est tout, c'est dans tout. Vu que la femme est partout. Je veux dire elle est super présente, dans la sexualité... Je sais pas, la femme, le sexe opposé, c'est présent partout, dans les publicités, dans le cinéma, dans les jobs des uns et des autres. Partout dans la vie de tous les jours. Tu le ressens tout le temps. Moi je le ressens très fortement. C'est quand même sacrément des femmes soumises. C'est surtout ça qui me déplaît. Les disparités des hommes et des femmes.

Ouais je le ressens dans mon couple. Je lui mets les points sur les i dès qu'il le faut. Enfin moi disons que je m'en fous quoi, mais s'il a besoin de ça, il peut aller trouver ça ailleurs. Il ne le trouvera pas chez moi. Donc je lui dis juste : « Chéri, si tu veux que je te fasse tes lacets le matin, tu vas te trouver une petite thaïlandaise, ok ? ». C'est clair que c'est plaisant pour un homme d'avoir une femme à ses pieds et de pouvoir faire n'importe quoi, elle ne te dira jamais rien. Et ici en plus y a un gros manque de communication dans les couples. J'ai remarqué chez mes amis par exemple, des couples Thaï/Thaï. Ils discutent très peu. Tout ce qui est psychologique, tout ce qui est... Tout ce qui peut mener à une dispute, même si ça ne mène pas à une dispute, tout ça c'est tabou. Comme si la discussion était quelque chose de sale, à éviter absolument. Parce qu'il ne faut pas se fâcher. Il faut toujours avoir la tête froide. Si y a un problème on va... « On va se coucher d'accord ? ». C'est pas la peine de parler, ça ne sert à rien. Et ça c'est inadmissible pour une Française. Je sais pas nous on passe nos journées chez le psychiatre. Enfin pour nous c'est monnaie courante de parler de nos problèmes, nos soucis, de tout et de n'importe quoi. Surtout avec son copain. Son copain c'est comme un pote, c'est comme un confident. Tandis qu'ici c'est pas du tout pareil. Si t'es la « copine », d'un coup t'es plus une amie. Il n'y a pas cette relation comme avec un Français.

Je ferme ma gueule. Parfois. Et parfois j'explose. Donc bien sûr qu'il faut trouver un juste milieu. Il faut un minimum de sacrifices. C'est clair que c'est pas de tout repos. C'est bien plus difficile que d'être avec un français. Tout est plus difficile. C'est plaisant parce que c'est exotique, mais une fois que t'as passé l'exotisme c'est putain de chiant quoi. Ouais c'est chiant. »

Myrtille, 31 ans, Française en couple avec un Thaïlandais, Bangkok.

Comme nous pouvons le voir à travers ces extraits d'interviews, toutes les femmes occidentales avec qui j'ai pu m'entretenir sont fières du statut de la femme dans leur pays d'origine. Le machisme des locaux, fortement ressenti par Myrtille, l'est également par d'autres femmes. Mais il semblerait que ce machisme soit davantage ressenti par des femmes engagées dans une relation avec un homme local issu d'une classe populaire et n'ayant pas effectué de séjour en Occident. Des femmes comme Amandine, Agnieszka ou Brigitte, dont le conjoint a

vécu en Occident, n'évoquent pas le machisme de leur partenaire, mais celui de la société et de la culture locale. Pour les autres, le machisme du conjoint semble paradoxalement permettre aux femmes, en ayant à poser des limites, en ayant à se faire respecter comme « femmes occidentales émancipées », de retrouver, recréer, un combat devenu difficile en Occident. En effet, celles-ci peuvent s'appuyer sur des exemples concrets, dans les tâches ménagères notamment, pour montrer du doigt les inégalités. Face à la différence des cultures, il est peut-être plus facile de s'affirmer face à un « autre » radicalement opposé, que face à quelqu'un censé partager nos valeurs égalitaristes. L'égalité des sexes est devenue tellement « normale », « banale » en Occident, qu'il est difficile de montrer du doigt et de combattre les inégalités qui demeurent. C'est là que réside tout le problème de la violence symbolique dont parle P. Bourdieu¹.

Comme le laisse transparaître Myrtille dans son discours, certaines femmes ressentent une supériorité culturelle et intellectuelle sur les femmes locales. Quand je questionne d'une manière faussement naïve Myrtille sur le fait qu'il y a moins de couples homme local/femme occidentale que ceux basés sur le schéma inverse, celle-ci me répond :

« Ben t'as qu'à regarder les statistiques, tu verras qu'il y a une différence. Pourquoi tu penses qu'il y a une si grande différence ? Parce que les Thaïlandaises sont des femmes soumises, tandis que les blanches elles sont peu soumises. Je pense que c'est la seule différence.

Mais il y a aussi beaucoup d'hommes en France qui me disent que c'est dur à l'époque actuelle de trouver une femme française. Donc ils viennent ici pour trouver une femme quoi. Parce qu'ici elles sont prêtes à tout. Même un gros Australien de quatre-vingt-dix kilos ça ne leur fait pas peur. C'est vrai qu'elles peuvent se coller avec n'importe qui. Tandis qu'en France, tu vois un gros lard immonde débarquer et ben tu dis : « dégage tu pues ». T'y vas pas par quatre chemins. Tandis qu'ici elles sont beaucoup plus... plus ouvertes, à se foutre avec n'importe qui. »

Myrtille, 31 ans, Française en couple avec un Thaïlandais, Bangkok.

Les femmes locales sont souvent présentées, à l'instar du discours de Myrtille, comme peu regardantes, peu exigeantes, et soumises. Sans considération de leur milieu social, des contraintes et des intérêts qu'elles peuvent avoir. Par opposition, les Occidentales gagnent ainsi en « caractère » et en « force ». Le contexte d'inégalité des genres peut alors, paradoxalement, servir à valoriser le capital et le pouvoir des femmes occidentales².

¹ Cf. notamment *La domination masculine*, 2002.

² Cf. chapitre 4.

La notion de « traditionnel » est relativement absente des relations femme occidentale/homme local. Les femmes s'y réfèrent uniquement par la négative. Elles présentent presque toujours leur conjoint comme étant marginal, en opposition au terme traditionnel. Dans ce cas, le traditionnel est symbole de normalité, de généralité mais également de fermeture d'esprit. Or, leur conjoint est toujours placé hors de cet espace traditionnel, en étant artiste ou intellectuel. Il dispose généralement d'une ouverture d'esprit, d'un esprit critique de par son statut. Le terme « traditionnel » est donc, tout comme avec les hommes occidentaux, assimilé à une forme de réactionnisme, à une volonté de retour à un état plus ancien, empêchant toute ouverture d'esprit et tout recul face à l'emprise de la culture asiatique, de l'environnement social et familial. S'il peut être valorisé en Thaïlande par les hommes occidentaux, il ne l'est pas par les expatriées femmes.

Contrairement à leurs compatriotes masculins, seules quelques femmes occidentales évoquent l'exotisme dans leur relation. L'exotisme est, pour ces dernières, principalement intellectuel, idéologique, c'est-à-dire lié à la différence entre les systèmes de représentation et d'interprétation du monde auxquels adhèrent les conjoints. L'exotisme se ressent alors à travers la culture, la langue et les comportements. Ainsi Anne-Laure observe un certain exotisme à travers le côté « féminin » de son futur mari qui prône davantage qu'elle les valeurs du couple et de la famille. Certaines de ces femmes évoquent l'idée d'un « trou noir », d'un « saut dans l'inconnu » pour caractériser le début de leur relation. Les femmes occidentales vont parfois comparer leur premier baiser avec cet homme étranger à un saut dans un trou noir, dans un inconnu. Ce thème du trou noir est ressorti plusieurs fois dans mes interviews, tout particulièrement en Thaïlande, lorsque les conjoints ne parlent pas ou peu une langue commune. Selon L. Manderson, en Afrique, la sexualité des autochtones, et des femmes noires en particulier, était liée, chez les colonisateurs, à une perception de la noirceur, à une peur et à un intérieur mystérieux¹. Cette perception de l'autre asiatique, se retrouve chez les occidentaux de nos jours, et tout particulièrement chez les femmes occidentales ayant une relation avec un homme local. Elles évoqueront la noirceur de la peau, la noirceur de l'intérieur de cet être inconnu et donc mystérieux, ainsi que de sa culture. On observe donc une triple noirceur – ou « mystère » – qui n'a pas chez elles une connotation négative mais plutôt excitante. Un premier « mystère », d'ordre physique, qui se fait ressentir par la différence de couleur de peau, des traits du visage – yeux, nez –, du système pileux. Un deuxième psychique ou intellectuel, qui prend beaucoup d'importance lorsque l'homme malaisien ou thaïlandais parle pas ou peu

¹ L. Manderson et M. Jolly, 1997.

anglais. La communication étant difficile et restreinte, les femmes occidentales ont des difficultés à cerner la personnalité, le caractère de leur conjoint et à savoir ce que représente leur relation pour lui. Le troisième « mystère » s'apparente au précédent, mais a une portée plus large, on le nommera culturel. Cependant, le sentiment d'exotisme semble inversement proportionnel au capital économique et intellectuel des hommes autochtones. On observe, parmi les couples interviewés, qu'au plus l'homme local aura fait des études ou disposera d'un pouvoir économique, au plus les conjoints seront proches économiquement et socialement, au moins la relation sera perçue comme exotique. Ceci peut s'expliquer en partie par le fait que ces hommes locaux ont effectué des études ou des séjours en Occident, où ils ont alors également eu l'occasion de se familiariser avec la culture.

On observe, à travers ces quelques caractéristiques, que les identités et les attentes de comportements sexués sont relativement opposées dans ce schéma relationnel homme local/femme occidentale. Les prescriptions comportementales des deux sexes sont très différentes et difficilement accordables, elles empiètent l'une sur l'autre, et ne sont pas complémentaires comme dans les relations homme occidental/femme local. Peut-être est-ce l'une des raisons pour lesquelles ces relations sont bien moins nombreuses et souvent vouées à l'échec ? Les couples qui semblent durer sont ceux où l'homme asiatique a vécu en Occident et a assimilé bon nombre des valeurs de sa compagne.

Les femmes européennes dans les colonies ont rencontré les clivages de la domination raciale et les distinctions sociales internes, à la fois en tant que subordonnées dans la hiérarchie coloniale qu'en tant qu'agents actifs de la culture impériale. La majorité des femmes qui sont parties dans les colonies à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle ont été confrontées à des restrictions extrêmement strictes concernant leurs possibilités domestiques, économiques et politiques, davantage limitées que celles ayant cours en Europe métropolitaine à cette époque et qui contrastaient nettement avec les opportunités offertes aux hommes coloniaux¹. Des manuels expliquant comment s'occuper d'un foyer européen dans les tropiques procuraient des instructions détaillées sur les sciences domestiques, l'éducation morale et les relations employeur/serviteur. L'adhésion à des conventions strictes sur le ménage et la cuisine occupait la majorité du temps des femmes. Le devoir impérial des femmes était de surveiller de près leurs époux, serviteurs et enfants. Cette tâche affectait profondément l'espace social qu'elles occupaient et les activités économiques dans lesquelles elles pouvaient s'engager. Les femmes

¹ A. L. Stoler, 1990, p. 35.

européennes étaient là pour créer et protéger le prestige des coloniaux en isolant leurs hommes des contacts culturels et sexuels avec les colonisés¹.

« L'homme reste homme tant qu'il est sous le regard d'une femme de sa race » (Stoler, 2010 : 1).

La valorisation de la masculinité, de la virilité des hommes occidentaux par le biais de l'hyperféminité asiatique que j'ai voulu démontrer semble contredire les propos de G. Hardy, repris par A. L. Stoler. A l'époque coloniale, les femmes occidentales étaient à certaines périodes et dans certains pays envoyées pour assurer le maintien des hommes occidentaux dans un état civilisé, dans un état de culture. Le contact avec les femmes locales étant perçu comme dangereux et dépravateur. Le contrôle exercé par les femmes occidentales permettait alors aux hommes de « rester des hommes » dans une acception culturelle et non pas sexuelle. Demeurer « Européen » était basé non pas sur la couleur de la peau mais sur un jugement équilibré de qui se comportait avec raison, justesse affective et sens de la moralité². Au contraire, de nos jours, si beaucoup de rapprochements peuvent être effectués entre la forme de néocolonialisme que l'expatriation peut représenter et l'époque coloniale, le rapport aux femmes occidentales est totalement différent entre ces deux époques. En effet, il ressort fréquemment lors des entretiens que les femmes occidentales empêchent les hommes d'être des hommes. Elles les « castrent », les « émasculent ». On serait donc passé d'une construction de l'homme en tant qu'entité culturelle à l'époque coloniale, à une entité sexuelle à notre époque contemporaine. Nous approfondirons dans le chapitre suivant toute cette ambiguïté entre exotisme et « occidentalisation ».

Nous avons pu voir dans ce chapitre comment désir et genre sont fortement dépendants l'un l'autre. La féminité physique, qui s'avère finalement davantage comportementale, des femmes asiatiques, ainsi que le traditionalisme et l'exotisme valorisent la masculinité des Occidentaux et augmentent leur capital symbolique. Quant aux femmes occidentales, dont l'attraction physique et sexuelle pour les hommes locaux est faible, elles auront tendance à intellectualiser désir et exotisme. Si les hommes occidentaux vont valoriser un exotisme physique, et l'utiliser à des fins racistes, leurs compatriotes féminines vont avoir tendance à percevoir l'exotisme comme étant culturel, idéologique et à le valoriser. L'exotisme, y compris l'exotisme érotisé, sera pour elles d'un ordre davantage idéologique. L'exotisme, synonyme

¹ *Ibid.*, pp. 59-62.

² A. L. Stoler, 2010, p. 6.

d'inconnu et de distance en Thaïlande, se transforme en ouverture d'esprit, synonyme d'attrance, d'excitation et de complicité intellectuelle en Malaisie.

Mais les hiérarchies et rapports de pouvoir ne s'arrêtent pas au genre. Ils doivent être étudiés à l'aide d'une approche intersectionnelle permettant d'aller au-delà de la valence différentielle des sexes, en prenant en compte les identités de classe et de « race » des acteurs. Restons encore un moment centrés sur les Occidentaux en nous intéressant dans le chapitre qui suit aux hiérarchies de « race » à travers les notions d' « exotisme » et d' « occidentalisation ».

Chapitre 5

Fantasme de la femme exotique et idéal de l'épouse « occidentalisée »

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, les femmes occidentales sont rejetées dans la catégorie de *mutantes* par nombre de leurs congénères masculins expatriés. Leur comportement est jugé trop « masculin » ; elles sont pensées transgresser les catégories de genre en valorisant l'émancipation et l'égalité des sexes. Nous allons nous concentrer dans ce chapitre sur une ambiguïté qui apparaît à travers le terme de femme « occidentalisée » réintégrant positivement l'Occident en l'opposant à la « tendance prostitutionnelle » – c'est-à-dire à la recherche de profit et à la non-sincérité des sentiments – dont sont fréquemment suspectées les femmes locales et plus particulièrement les Thaïlandaises. Au fantasme de la femme exotique s'oppose ainsi l'idéal de l'épouse « occidentalisée ».

Mais avant de définir plus en détail cette « occidentalisation » des locales – cette recherche de la part des hommes occidentaux d'une femme hybride, ni totalement asiatique, ni totalement occidentale – débutons par un bref retour à l'époque coloniale afin d'éclairer les représentations actuelles de l'Orient et les fantasmes attribués aux femmes asiatiques. Le sujet le plus discuté dans la littérature coloniale est sans doute la sexualité. C'est également le sujet invoqué pour encourager les stéréotypes racistes des sociétés européennes. Pendant longtemps, c'est la nuance coloniale des « rapports de sexe à sexe, d'épiderme à épiderme, d'autorité à obéissance que reflètent les littératures nées dans les colonies » (Malleret, 1934 : 48). Les tropiques procuraient un terrain aux fantasmes érotiques occidentaux longtemps avant que les conquêtes coloniales ne commencent. Puis avec la présence des Européens dans les territoires coloniaux, les prescriptions sociales par classe, « race » et genre deviennent de plus en plus centrales dans les législations et sujettes à de nouveaux examens approfondis par les Etats coloniaux¹. A. L. Stoler, en confrontant l'historiographie impériale de divers Etats¹ à la

¹ A. L. Stoler, 1990, p. 37.

politique sexuelle des états coloniaux, a montré que « les désirs sexuels étaient structurés par des désirs et des discours qui ne se limitaient jamais au sexe »². Ainsi, au delà du sexe et du genre, entrent en jeu des désirs et des discours basés sur la classe mais surtout la « race ».

Si la représentation de l'Orient³ a évolué au fil des siècles, de tout temps l'Orient a été constitué par opposition à l'Occident. « L'Orient existait pour l'Occident, ou c'est ce que croyaient d'innombrables orientalistes » (Cohen, 1997 : 235). Pour L. Malleret, l'Indochine, placée au carrefour de deux brillantes civilisations – celle de l'Inde et celle de la Chine –, a été le lieu où mieux qu'ailleurs l'Occident a pu rencontrer l'Orient⁴. Orient qui, selon E. W. Said, est une entité constituée selon l'idée extrêmement discutable qu'il existe des espaces géographiques avec « des habitants autochtones foncièrement différents qu'on peut définir à partir de quelque religion, de quelque culture ou de quelque essence raciale qui leur soit propre » (1997 : 347). Tout comme l'orientalisme, l'exotisme « est un fait d'origine et d'essence occidentales. Il porte en soi la trace des désirs insatisfaits de l'avidité du savoir, de l'inquiétude intellectuelle de l'Europe » (Malleret, 1934 : 39-40). Il y aurait ainsi à l'origine de l'exotisme, selon L. Malleret, une manifestation de la pensée de l'Europe, un reflet de ses préoccupations. Cette double tendance visant à exalter notre « race » ou notre culture et mépriser nos voisines, est une forme d'expression de la volonté de puissance et de domination des hommes⁵. S. Lévi présente l'Orient ainsi :

« En principe une simple expression géographique, en fait une conception brutale qui scinde l'humanité en deux tronçons et qui remplace à ce titre la vieille notion hellénique des Barbares. Elle exprime, dans sa rudesse symbolique, l'orgueil satisfait de l'Occident en présence d'un monde entier qu'il englobe dans le même mépris. »⁶

Les relations entre Orient et Occident étaient alors soumises à une forte hiérarchie culturelle et intellectuelle. Pour E. Cohen l'orientalisme « a soutenu et été soutenu par des pressions culturelles qui ont eu tendance à rendre plus rigide le sentiment de la différence entre les parties du monde que sont l'Europe et l'Asie » (1997 : 234). L'orientalisme est une doctrine

¹ L'ethnologue a fait le choix de rejeter une approche visant à distinguer les pratiques impériales selon les priorités et caractéristiques des différentes nations colonialistes. Elle évoque les problèmes et principes de ce choix notamment dans la préface de *Carnal Knowledge and Imperial Power*, 2002, pp. X-XI.

² A. L. Stoler, 2010.

³ Le terme « Orient » ne désignait, jusqu'aux premières années du 19^e siècle, que l'Inde et les pays bibliques (Said, 1997 : 16), avant de s'élargir à tous les pays du Moyen-Orient et de l'Asie. C'est à son acception moderne que je me réfère.

⁴ L. Malleret, 1934, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, p. 46. Conférence de S. Lévi effectuée en 1912 au musée Guimet.

politique imposée à l'Orient parce que celui-ci était plus « faible » que l'Occident. « Les voyageurs orientaux allaient en Occident pour s'instruire auprès d'une culture plus avancée et l'admirer bouche bée » (Cohen, 1997 : 235). Si ces premières acceptions semblent justes et appuyées par de nombreux autres auteurs, le fait qu'E. Cohen considère que l'orientalisme ait supprimé « la différence de l'Orient en la fondant dans sa faiblesse » paraît bien plus critiquable. En effet, l'Orient demeure l'autre différent par excellence. S'il a été construit comme plus « faible », moins « évolué » et « développé » que l'Occident, il n'en demeure pas moins différent, incompris, étrange et flou, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre. On retrouve cette opposition primordiale et hiérarchisée dans le discours des acteurs qu'ils soient occidentaux ou asiatiques. Cependant, la distinction Orient/Occident est beaucoup plus présente en Thaïlande qu'en Malaisie. En effet, chez les couples Occidentaux/Malaisiens, les écarts culturels paraissent moins ressentis par les acteurs, et les locaux s'estiment souvent « occidentalisés » comme nous allons le voir.

Si l'Orient est l'autre « exotique » et « inférieur » il est également l'autre « féminin ». Les relations de pouvoir entre Ouest et Est sont sexuées : dans le discours orientaliste, être asiatique ou oriental, c'est être « féminin », tandis qu'être européen ou occidental, c'est être « masculin ». Ainsi, pour A. L. Stoler, les catégories des colonisateurs et des colonisés étaient basées sur des caractéristiques de genre et de classe¹. Selon E. W. Said, dans le discours orientaliste, la possession et la soumission sexuelle des femmes orientales par les hommes européens reproduirait le rapport de force existant entre Orient et Occident². « Dans ce « fantasme de pouvoir masculin » l'Orient est pénétré, silencieux et possédé »³ (Stoler, 1990 : 37). Les femmes asiatiques sont représentées réservées et soumises, et les asiatiques en général sont affublés de cette image. Elles représentent l'« autre sexuel ». Ce sont « les femmes mystérieuses et sensuelles d'un Orient exotique » (Shrage, 1992 : 45). Dans son analyse tranchante de l'œuvre de D. H. Hwang, *M. Butterfly*, C. Kondo montre comment la pièce se joue des conceptions orientalistes en décrivant les femmes asiatiques comme « modestes, exotiques, un joujou... une petite “fleur” délicate dont le “parfum exotique”... intoxique... Cette femme-enfant avec de “longs yeux en amande”... fait de son homme son univers ». « Pudeur, gêne, et timidité proviennent de son essence de femme orientale, tout comme sa soumission, sa docilité, et même une prédisposition à se sentir inférieure aux Occidentaux. Elle

¹ A. L. Stoler, 1990, p. 62.

² E. W. Said, 1997.

³ « In this « male power-fantasy », the Orient is penetrated, silenced and possessed. »

redoutera les signes de force et de pouvoir et veut, en fin de compte, être dominée. Elle est l'image de la femme parfaite, et, avec elle, un homme peut être un vrai homme¹. » Selon E. W. Said, l'orientalisme latent encourageait une vision du monde extrêmement masculine. Dans les écrits des voyageurs et des romanciers, les femmes sont généralement les créatures des fantasmes masculins. « Elles expriment une sensualité sans limites, elles sont plus ou moins stupides, et surtout elles acceptent » (Cohen, 1997 : 238).

Si l'on peut parler de mythe de la femme thaïlandaise, prenant forme à l'époque coloniale puis nourri par le tourisme de masse et le tourisme sexuel, l'image de la femme malaisienne est quant à elle bien moins développée, popularisée, davantage abstraite. P. Labrousse explique la difficulté d'émergence d'une image précise de l'Insulinde par son caractère disparate. Elle fut relativement protégée jusqu'à la fin du 18^e siècle par les Hollandais qui souhaitaient cacher ses richesses aux Européens. Elle n'émergea dans les consciences que vers 1820, au moment de la Restauration et après le passage des Anglais à Java. Ces connaissances arrivaient en France seulement par bribes avec parfois des impressions contradictoires². Il semble en être de même pour ce qui deviendra la Malaisie. Alors que les femmes thaïlandaises jouissent d'une image sensuelle associée, selon nombre d'informateurs occidentaux, à l'idée d'un « art érotique » lié notamment aux massages, aux *Rest and Recreation Camps* durant la guerre du Vietnam ou aux divers établissements actuels ayant pour but de divertir les touristes – *pussy shows*, *gogo bars* et autres lieux à caractère érotique ou prostitutionnel –, les femmes malaisiennes disposent de représentations davantage austères ; représentations sans doute influencées par l'importance tenue par l'islam, religion officielle de leur pays. La Malaisie, bien que nouvelle destination touristique prisée, ne bénéficie pas encore de représentations marquées. Les touristes et expatriés y séjournant avouent fréquemment ne pas disposer de connaissances sur le pays avant leur venue. Certains ne pouvaient même pas le situer géographiquement avant de s'y être rendus. Les Occidentaux s'installent en Malaisie soit relativement par hasard lorsqu'ils sont expatriés *indépendants*, soit mandatés par leur entreprise dans le cas des *contractuels* – poussés par des motivations financières et de carrière davantage que récréatives, matrimoniales ou sexuelles. La religion musulmane dominante et la pluralité ethnique sont généralement les deux représentations que les Occidentaux se font du pays, ce qui ne favorise pas le processus d'érotisation des femmes locales. Le phénomène d'attrait *a priori*

¹ « Humble, exotic, a plaything... a diminutive, delicate « flower » whose « exotic perfume »... intoxicates... [T]his child-woman with « long oval eyes »... makes her man her universe ». « Modesty, embarrassment, and timidity belong to her oriental female essence, as well as submissiveness, docility, and even a predisposition for feeling inferior to westerners. She will cower to signs of strength and power and, ultimately, she wants to be dominated. She is the image of the perfect woman, and with her a man can be a perfect man. »

² P. Labrousse, in D. Lombard, 1993, p. 278.

des femmes locales n'a donc pas lieu comme dans le pays voisin. En revanche, les représentations des Thaïlandaises sont extrêmement stéréotypées – on notera par contre que les représentations de leurs compatriotes masculins sont largement moins répandues. Ces représentations sont véhiculées par les guides touristiques, les médias, divers blogs sur Internet ou par les touristes et leur entourage, et axées sur le tourisme sexuel, la facilité et la banalité des relations sexuelles et amoureuses ainsi que sur la beauté, la jeunesse et la disponibilité des filles autochtones. Si en Thaïlande il ressort des interviews un attrait pour les femmes locales avant même d'avoir visité le pays, voire parfois une recherche claire de relations sexuelles ou amoureuses comme but premier du séjour, en Malaisie l'intérêt pour les femmes locales n'est pas ou très rarement abordé. A l'instar de Mathieu, les hommes occidentaux n'ont pas construit de représentation fantasmée des locales. Si certains sont au courant de la forte proportion de femmes d'origine chinoise dans le pays, l'attrait pour ces dernières n'est jamais clairement formulé.

« Moi je ne m'étais jamais dit avant que j'aurais été attiré par une Chinoise. J'y avais jamais vraiment pensé. Y a les yeux maintenant qui m'attirent... Mais non pas spécialement. C'est pas comme quelqu'un qui est avec une Africaine, ben il aime bien peut-être les femmes noires... Mais non moi pas spécialement. »

Mathieu, 30 ans, en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

Comment s'effectue ce processus d'exotisation et d'érotisation des femmes thaïlandaises ? Quels en sont les termes ? Quelles caractéristiques des femmes locales vont être mises en exergue ? Nous avons déjà analysé l'importance des hiérarchies de genre dans la représentation des femmes asiatiques dans le chapitre précédent, concentrons-nous donc à présent sur les hiérarchies de « race » à travers l'opposition nature/culture, la transgression sexuelle et/ou amoureuse, et l'ambivalence attribuée aux femmes asiatiques.

Exotisation et érotisation du corps étranger

L'attrait pour les femmes asiatiques s'affirme souvent en parallèle à un rejet des femmes occidentales, mais également par un rejet plus général desdites « valeurs occidentales ». On constate chez la plupart des expatriés, et de manière très nette chez les expatriés *indépendants*, un rejet de ce qu'ils nomment fréquemment « valeurs judéo-

chrétiennes », que l'on pourrait assimiler à ce que M. Foucault nomme régime victorien, où la sexualité est retenue, muette et hypocrite¹. Derrière cette critique des « valeurs occidentales », fortement influencées par la religion et la morale catholique, se cache principalement un rejet de la moralisation et du contrôle effectués sur la sexualité. Ce qui pourrait être assimilé à ce que M. Foucault nomme *bio-pouvoir* : l'assujettissement des corps et le contrôle des populations, qui au 18^e siècle fut un élément indispensable au développement du capitalisme².

Pendant des siècles, la sexualité des individus en Occident a été soumise aux préceptes du christianisme. La sexualité était ainsi soumise à trois interdits : pas de sexe avant le mariage, pas de sexe hors du mariage, et le remariage des veufs ou des veuves était fortement découragé, voire discrédité. Les pratiques sexuelles autorisées étaient uniquement celles tournées vers la reproduction et non vers le plaisir. Toutes les pratiques sexuelles engendrant du plaisir pouvaient alors être considérées comme des péchés. Dans cette vision le péché venait aux hommes des désirs de la chair. « Cette manière de voir la sexualité et cet ensemble de préceptes étaient d'autant plus partagés qu'ils étaient diffusés largement dans la société par le relais de l'éducation dont l'église jusqu'au XIX^e siècle a eu le monopole » (Godelier, *in* Bajos et Bozon, 2008 : 10-11). Bien entendu ces interdits religieux n'étaient pas universellement respectés, comme le rappellent les conduites « libertines » de l'aristocratie française au 18^e siècle ou les mœurs bourgeoises du 19^e siècle³. Cet âge de répression, dont nous ne sommes pas tout à fait affranchis, est né au 17^e siècle dans les « sociétés bourgeoises » européennes, période coïncidant avec le développement du capitalisme et faisant corps avec l'ordre bourgeois⁴. M. Foucault parle d'un « ascétisme chrétien » « utilisé par les impératifs de l'économie bourgeoise » (2006 : 209). La sexualité est soigneusement renfermée par la famille conjugale qui la confisque. Elle est réduite à la fonction de reproduire à l'époque de la bourgeoisie victorienne⁵. Jusqu'à la fin du 18^e siècle, trois grands codes explicites régissaient les pratiques sexuelles : droit canonique, pastorale chrétienne et loi civile. Ils fixaient, chacun à leur manière, le partage du licite et de l'illicite, et étaient tous centrés sur les relations matrimoniales⁶.

Beaucoup d'hommes occidentaux expatriés en Thaïlande vont dénoncer et rejeter ce puritanisme mis en place par la religion catholique et ayant cours, selon eux, encore de nos jours en Occident. Or, M. Foucault a démontré que la « morale sexuelle du christianisme » n'est pas réellement opposée à celle du paganisme ancien. La vision des individus indifférents,

¹ M. Foucault, 2006, p. 5.

² *Ibid.*, p. 184.

³ M. Godelier, *in* N. Bajos et M. Bozon, 2008, pp. 10-11.

⁴ M. Foucault, *op. cit.*, p. 12 et p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

dans l'Antiquité, aux questions morales est fautive. Il existe ainsi des continuités très étroites entre les premières doctrines chrétiennes et la philosophie morale de l'antiquité¹. M. Foucault corrige ainsi l'opposition couramment admise entre « une pensée païenne « tolérante » à la pratique de « la liberté sexuelle » et les morales tristes et restrictives qui lui feront suite ». Le principe d'une « tempérance sexuelle rigoureusement et soigneusement pratiquée » est un précepte qui ne date ni du christianisme, ni de l'Antiquité, ni même des mouvements rigoristes comme les stoïciens à l'époque hellénistique et romaine. Au 4^e siècle on trouve très clairement formulée l'idée que l'activité sexuelle est en elle-même périlleuse, coûteuse, et liée à la perte². On retrouve aussi chez quelques philosophes austères et isolés l'esquisse de la morale chrétienne qui sera prédominante les siècles à venir. Dans le raffinement des arts de vivre et du souci de soi se dessinent ainsi quelques préceptes qui paraissent proches de ceux des morales ultérieures³.

Ces hommes occidentaux affirment l'existence d'une plus grande liberté sexuelle en Thaïlande – en opposition à l'« hypocrisie » ayant cours en Occident – à travers des exemples tels que la monogamie, la fidélité, l'égalité des sexes ou encore la condamnation légale ou morale de pratiques jugées déviantes – jeune âge des partenaires sexuels, prostitution... Mais ces exemples sont bien souvent infondés. Si la polygamie est interdite en Occident elle l'est également, du moins officiellement, en Thaïlande depuis 1934, même si la pratique des *mia noi* – secondes épouses – demeure courante. Elle est autorisée seulement pour les musulmans en Malaisie, et rares sont ceux qui profitent de ce privilège. Quant à la fidélité, peut-on encore la considérer comme une valeur dans nos sociétés européennes ? Son importance semble avoir diminué avec la montée de l'individualisme et le recul des institutions comme le mariage et la famille. En témoignent notamment depuis quelques années l'apparition et le développement croissant de sites de rencontre se spécialisant dans les relations adultérines. En Asie, la fidélité est également affichée comme une valeur morale, même si les hommes peuvent prétendre à davantage de liberté sexuelle que les femmes. Si la prostitution semble moins popularisée et visible en Occident – bien qu'elle soit légale et pignon sur rue dans plusieurs pays du nord de l'Europe –, et si celle-ci rentre dans des cadres davantage institutionnalisés et nets qu'en Thaïlande⁴, cette pratique est tout de même de plus en plus banalisée et acceptée parmi toutes

¹ M. Foucault, 2007, pp. 22-23.

² *Ibid.*, p. 322.

³ M. Foucault, 2012, pp. 312-317.

⁴ On ne retrouve pas en Occident la notion d'*Open-ended prostitution* ou l'existence de filles de bars qui, comme en Thaïlande, échangent du sexe, des gestes d'affection et des services domestiques contre des présents. La prostitution occidentale est en cela institutionnalisée et nette car elle scelle un échange monétaire contre un service sexuel à travers le prix établi de la passe.

les classes sociales et générationnelles. Quant à l'important écart d'âge entre les conjoints, s'il est illégal de fréquenter un mineur, les rapports amoureux intergénérationnels sont de plus en plus courants en Occident et ne sont plus jugés choquants. C'était auparavant généralement des hommes mûrs qui sortaient avec des jeunes femmes, mais depuis quelques années, avec la « mode des *cougars* », même les femmes de la quarantaine ou de la cinquantaine n'ont plus de réticences à fréquenter des hommes ayant la moitié de leur âge. Les exemples mis en avant par de nombreux expatriés, visant à présenter la Thaïlande et les relations amoureuses et sexuelles qui y ont cours comme « simples », « naturelles » et dénuées de toute contrainte, sont ainsi tronqués, basés sur des représentations erronées de l'Orient tout comme de l'Occident. Il semblerait que derrière la critique des dites « valeurs judéo-chrétiennes » occidentales ce soit une fois de plus l'émancipation féminine et l'égalité des sexes qui posent problème à de nombreux Occidentaux expatriés en Thaïlande comme nous allons le voir plus loin dans ce chapitre. Ce serait plutôt la supériorité et la liberté concédées aux hommes en Thaïlande qui attireraient les Occidentaux.

Le rappel chronologique des dispositifs de sexualité qu'entreprend M. Foucault nous montre qu'il n'y a en réalité pas réellement eu un âge de restriction sexuelle. Il fait également douter de l'homogénéisation du processus à tous les niveaux de la société et dans toutes les classes. Il n'y aurait ainsi pas eu une politique sexuelle unitaire¹. Ce qui introduit, en plus du rejet de l'égalité des sexes de la part des hommes occidentaux, la possibilité d'échapper à l'emprise de la catégorisation en classes sociales, ou du moins le désir de redistribuer les cartes à leur avantage, en s'expatriant dans une culture autre. Ces considérations de classe dans le dispositif de sexualité éclairent d'un jour nouveau le rejet de la part des hommes occidentaux de ce qu'ils nomment les « valeurs chrétiennes ». Ce refus reflèterait davantage un rejet de la position qui leur est assignée dans leur société, et des possibilités de réalisation de soi qui leur sont offertes, qu'un réel rejet des valeurs occidentales. Comme l'explique M. Foucault l'idée de plaisir par la sexualité est historiquement bourgeoise et induit des effets de classe spécifiques². Les hommes occidentaux qui rejettent la « morale chrétienne » appartiennent comme nous l'avons vu aux classes populaire ou moyenne. Ils subissent la crise des identités sexuées, mais également les difficultés sexuelles³ inhérentes à leur position sociale ainsi qu'aux changements dans les rapports de genre. En s'exilant dans une culture étrangère, les hommes occidentaux accèdent à une possibilité de modification de leur statut social et de leur appartenance de

¹ M. Foucault, 2006, p. 161.

² *Ibid.*, p. 168.

³ Par difficultés sexuelles j'entends difficultés à trouver des partenaires sexuels, mais également une épouse. Difficulté aussi à se positionner socialement en tant qu'homme, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 3.

classe¹. En s'exilant, ils s'approprient également des particularités locales leur permettant d'améliorer leur condition économique et sociale et de mettre de côté les problèmes de « morale », d'éthique. Effectuer cette critique de la « morale chrétienne » sur la sexualité c'est aussi rejeter et modifier les normes sociales occidentales, faire bouger les interdits et les tabous. Le propre des sociétés modernes serait, selon M. Foucault, non pas de laisser le sexe dans l'ombre, mais de toujours en parler en le présentant comme un secret². L'idée du sexe réprimé n'est pas seulement une affaire de théorie. L'affirmation d'une sexualité longtemps assujettie est couplée avec l'emphase d'un discours destiné à dire la vérité sur le sexe, à modifier son économie dans le réel et les lois qui le régissent³. On retrouve cette emphase du discours sur le sexe chez bon nombre d'expatriés en Thaïlande. Parler du sexe, parler des relations prostitutionnelles, c'est modifier son économie dans le réel – modifier les codes, les règles morales qui régissent la sexualité – en ébranlant les frontières du légal, en banalisant ou minimisant la prostitution, en niant ou dénigrant les tabous sous prétexte de s'immerger dans la culture locale.

Mais, comme l'explique M. Foucault, le dispositif de sexualité en Occident n'a pas été mis en place par les « classes dirigeantes » comme principe de limitation du plaisir des autres. Davantage qu'une répression de la sexualité des classes à exploiter, c'étaient le corps, la vigueur, la longévité, la progéniture, et la descendance des classes dominantes qui étaient mis en avant. Le dispositif de sexualité fut à l'origine conçu comme un nouveau moyen de distribution des plaisirs, des discours, des vérités et des pouvoirs. Il faut y percevoir l'auto-affirmation d'une classe plutôt que l'asservissement d'une autre. C'était un moyen de défendre, de renforcer la classe dirigeante, avant d'être utilisé comme moyen de contrôle économique et de sujétion politique⁴. Cette « affirmation de soi » (Foucault, 2006) par la problématisation de la sexualité se retrouve également en Malaisie et en Thaïlande, comme nous l'analyserons au chapitre 6.

L'idée que la poursuite trop intense du plaisir va à l'encontre de la nécessaire maîtrise de soi est un thème très ancien⁵. Il est nécessaire de préciser le terme de « morale » en distinguant, comme M. Foucault, le « code moral » de la « moralité des comportements »⁶.

Le « code moral » est un ensemble prescriptif, « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils

¹ Cf. chapitre 1.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, pp. 161-163.

⁵ M. Foucault, 2012, p. 225.

⁶ M. Foucault, 2007, pp. 36-37.

descriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Eglises, etc. Il arrive que ces règles et ces valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires » (Foucault, 2007 : 36-37).

La « moralité des comportements » désigne le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées. C'est « la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription, dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs ». « Comment, et avec quelle marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire » (Foucault, 2007 : 36-37).

Cette double perception de la morale se retrouve chez *les expatriés indépendants* en Thaïlande qui perdent parfois tout repère moral, se retrouvant dans un espace dont ils ne connaissent et ne maîtrisent pas les codes et souhaitant s'éloigner du code moral occidental qu'ils jugent souvent trop strict, voire aliénant. Ainsi le « code moral » leur semblant absent, ils ne construisent pas de « moralité des comportements ». Ces *expatriés indépendants* pensent souvent ne plus être assujettis à un ensemble prescriptif de règles et de valeurs car ils évoluent dans un pays et une culture qui ne sont pas les leurs. Ainsi, ils n'établissent pas un rapport personnel à ces règles, ce qui mène parfois à des pratiques limites ou même condamnables moralement et judiciairement.

Les hommes occidentaux vont critiquer ces valeurs dites « occidentales » de manière essentiellement détournée, en louant les mérites et les avantages de la « sexualité locale » ou ce qu'ils considèrent l'être. On observe ainsi chez de nombreux expatriés en Thaïlande une valorisation de la « sexualité locale » jugée « naturelle » et « libérée ». Or cette représentation de la sexualité thaïlandaise est fortement déformée par l'imaginaire occidental, nourri notamment par l'époque coloniale et le tourisme sexuel. Nous verrons que la perception et le discours que nombre d'Occidentaux peuvent tenir sur la liberté sexuelle en Asie sont fortement fantasmés et révélateurs du type de relation dans laquelle les hommes sont engagés. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, les relations les plus fréquentes en Thaïlande s'effectuent avec des « filles de bars » ou des filles issues d'un milieu social défavorisé et intéressées

économiquement. Les échanges seront donc fortement inégalitaires et souvent, du moins au départ, basés sur une demande sexuelle – parfois affective – de la part de l’homme occidental, et d’une demande pécuniaire de la part de la femme thaïlandaise. La perception de la sexualité « libérée » ainsi que de la disponibilité des filles locales est ainsi fortement faussée par ce contexte de rencontre particulier et non représentatif des pratiques amoureuses et sexuelles dans le pays.

Dès l’époque coloniale la sexualité dans les colonies est perçue et décrite comme « débridée » et « exacerbée ». Les récits de voyages comme ceux de Cook dépeignent les femmes des tropiques se donnant, s’offrant aux hommes occidentaux sans retenue¹. P. Labrousse, en traitant de l’Insulinde dans la fiction française de 1712 à 1939², montre comment cette région du monde – correspondant à l’actuelle Indonésie – fit partie des séductions de l’exotisme dans l’imaginaire français des 19^e et 20^e siècles. Cette littérature française relative à l’Insulinde a été dominée par un important besoin de rêve et une volonté de voiler la réalité³.

Au début du 18^e siècle, dans la littérature occidentale, les Indes orientales insulaires furent le décor des amours de princesses indiennes comme dans les *Avantures d’Abdalla* de l’Abbé Bignon ou les *Cent nouvelles* de la dame Gabriel de Gomez. Les aventures des héroïnes se déroulaient alors « dans le cadre universel d’une culture urbaine et civilisée ». Les intrigues amoureuses se nouaient entre membres d’une même classe ; princes et princesses se reconnaissaient entre eux malgré leurs travestissements de circonstance. Il n’y avait aucune opposition entre un Occident civilisé et un Orient qui ne l’était pas. Cette vision très unitaire du genre humain dépeignait un amour sans frontières, plein d’aventures et de passions mais jamais compliqué par le sentiment d’une quelconque transgression⁴.

Avec les progrès de la colonisation, l’univers indigène bascula dans « l’autre monde »⁵. Devenant symbole de transgression et d’interdit, l’expression de la relation amoureuse se révéla alors psychologiquement plus complexe. Cette transgression était courante chez les marins, marchands et aventuriers⁶. Ce ne sont pas les faits qui changèrent, mais leur écriture. Ainsi, l’évolution des représentations de l’Insulinde en France n’eut, jusqu’à ces dernières décennies, que de lointains rapports avec la réalité des échanges et des relations.

¹ Cf. notamment M. Sahlin, 1989.

² On ne peut pas parler de « littérature coloniale » à proprement parler ici puisque les sources utilisées par P. Labrousse sont limitées aux ouvrages français relatifs à l’Insulinde – région qui demeura à l’écart de la colonisation française.

³ P. Labrousse, in D. Lombard, 1993, p. 277.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁵ Cette thématique est abondamment développée dans l’ouvrage de D. Lombard, 1993.

⁶ P. Labrousse, in D. Lombard, *op. cit.*, p. 278.

La route de l'Est par le Pacifique draina, durant une période qui alla de la publication du *Voyage autour du monde* de Bougainville, le père, en 1771, à celle du *Journal de la navigation autour du globe* de Bougainville, le fils, en 1837, « l'expression d'une sensibilité de l'état dit « de nature », tel que les voyageurs l'avaient découvert chez les peuples des mers du sud ». Les représentations idéalisées du bon sauvage furent relayées par la Révolution française et l'Empire qui conçurent un moment de la sympathie pour les Malais et leur résistance aux Anglais. Dans *Quinze ans de voyages autour du monde* de G. Lafond de Lurcy ou *Les javanais* de Cordellier-Delanoue, l'Indonésie orientale est assimilée aux envoûtements de Tahiti. Timor et Roti servant de transition vers l'Ouest et vers l'islam. La vision que les voyageurs nous ont laissée dépendit de leur itinéraire et des femmes qu'ils croisèrent avant d'arriver aux Indes orientales¹.

L'idée de facilité des rapports amoureux constitue l'un des points importants de la représentation que se font les Occidentaux de la sexualité locale. P. Labrousse relevait cette idée d'accessibilité sexuelle comme premier trait, et le plus constant, dans la littérature française sur ce qui deviendra l'Indonésie. Cette idée apparaît déjà dans l'un des textes les plus anciens, sous la plume d'un des cosmographes du roi, A. Thevet. Ce dernier raconte qu'aux Indes orientales « ces gentilles matrones endiablées, quand elles voyent l'étranger en l'absence de leurs maris, ne fauldront à l'accoster, & en leur langue barbare leur disent, *Ana-samath nathod nohna nahob nargobo* : J'ay ouy dire, que tu es bon & loyal ; je te prie couchons ensemble, mon mary n'y est pas : *Ana naamelo*, nous ferons bonne chère. Si les refusez, ou faites sourde oreille, elles se fascheront contre vous ». » On retrouve cette affirmation, à quelques variantes près, aussi bien dans le récit de F. Leguat que dans celui de W. Cornelisz Schouten : « Il n'est pas possible aux femmes de se contenir, lorsqu'elles trouvent des hommes, et surtout des Chrétiens », de François Martin, de Francis Drake ou de Charles-François Tombe : « Nous apprîmes un usage singulier dans tout le Java, et auquel se feront volontiers tous les voyageurs ; c'est la facilité de se procurer des femmes » (Labrousse, *in* Lombard, 1993 : 282). Le deuxième trait caractéristique de la représentation que se font les Occidentaux de la sexualité locale, corollaire de la facilité des rapports amoureux, fut celui de la vénalité des relations. On retrouve donc cette notion, déjà présentée dans le premier chapitre, dès les premiers contacts entre Occidentaux et locaux.

¹ *Ibid.*, pp. 279-280.

Si l'on retrouve parfois en Malaisie cette même idée d'attrait pour les hommes blancs, et qui plus est musulmans, chez les femmes malaises, c'est en Thaïlande que l'idée de facilité des rapports amoureux apparaît de manière très nette, décomplexée et affichée. Il est ainsi monnaie courante de voir des jeunes femmes thaïlandaises se jeter au cou d'hommes occidentaux, user de comportements expressifs inhabituels et dévalorisés au sein de la culture locale. Mais ces femmes appartiennent à des catégories sociales particulières, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 1, et évoluent généralement dans un contexte propice à ce type de rencontres et où ces comportements sont banalisés. Si elles ne font pas forcément du sexe leur profession, elles peuvent être ou avoir été engagées dans ce que E. Cohen nomme *open-ended prostitution* – cf. chapitre 2 – ou être fortement intéressées par des relations de plus ou moins longue durée avec des Occidentaux. En Malaisie, si certaines femmes, notamment les *Sarong Party Girls* – que nous présenterons au chapitre suivant – vont privilégier des relations avec des Occidentaux, elles maintiendront davantage de pudeur et de retenue dans leurs comportements. Les contacts s'effectueront de manière moins directe et abrupte, souvent sur le lieu de travail, par l'intermédiaire de pairs, ou dans des lieux festifs fréquentés par des Occidentaux.

J'ai eu l'occasion d'observer ce type de situation de près, dans un contexte qui m'était familier et où je connaissais par avance le profil des divers acteurs. Trois amis français vinrent me rendre visite quelques jours à Bangkok. Je résidais alors dans un petit hôtel populaire sur *Suan Phlu Soi 6*, non loin de *Thanon Sathorn Tai*, où l'on pouvait louer un studio ou une chambre à la nuit, à la semaine ou au mois. L'hôtel était habité majoritairement par des étudiants, mais également par quelques familles ayant des stands de nourriture ou des petits commerces de rue, ainsi que par des masseuses travaillant dans le salon situé au rez-de-chaussée. À peine sortis du taxi mes amis furent accueillis par plusieurs thaïlandaises de 16 à 35 ans environ, étudiantes et masseuses, poussant des hurlements et se jetant dans leurs bras. J'avais tenté à plusieurs reprises d'établir un contact avec quelques masseuses, mais celles-ci demeuraient distantes et froides à mon égard. Si j'insistais, elles me laissaient savoir qu'elles ne parlaient pas anglais ou qu'elles ne comprenaient pas le peu de thaï que je parlais. Mais eux furent reçus pendant ces quelques jours comme des rois. Même les deux femmes d'un certain âge responsables de l'hôtel leur faisaient de larges sourires auxquels je n'avais jamais eu droit en plusieurs mois de résidence. Elles leurs firent facilement un prix, leur prêtèrent une télévision et se maintinrent constamment à leur disposition d'une manière excessivement aimable. Ces échanges différentiels selon le genre des Occidentaux, expatriés ou touristes, montrent à quel point l'intérêt est dirigé vers les hommes étrangers alors que leurs compatriotes

féminines sont plus ou moins ignorées, jugées inutiles. Suite à cet accueil digne de *rock stars*, deux des trois français se sont laissés prendre au jeu¹. Au bout de quelques jours passés à Bangkok avec leurs « petites amies » locales, ils étaient séduits, même « amoureux ». Ils eurent l'impression de connaître les mœurs du pays et d'être intégrés dans la culture locale. Leurs visites se limitèrent pourtant à quelques bars de *Patpong* – l'un des quartiers touristiques prostitutionnels de Bangkok – et à quelques temples. Ils affirmaient que ces filles n'étaient pas des « putes », qu'elles étaient sincères et pas intéressées financièrement. La preuve ? Elles ont préféré dormir par terre avec eux dans leur chambre plutôt que de rentrer dormir confortablement chez elles : « Si c'est pas de l'amour ça ! », « aucune fille française n'aurait fait ça pour nous ! ». Pourtant, les seuls mots de vocabulaire qu'elles connaissaient en français étaient directement liés au sexe : « voulez-vous coucher avec moi ? » ou « on va au lit chéri ? ». Ce qui en dit long sur leurs fréquentations passées et sur leurs motivations actuelles. A la fin du séjour, les deux français voulaient rester en Thaïlande. Ils se résignèrent finalement à rentrer en France, tout en gardant pendant des mois et même des années à l'esprit l'éventualité d'un retour et même d'une installation sur le territoire thaïlandais.

Cette anecdote illustre tout d'abord le comportement en marge des normes locales de certaines jeunes femmes thaïlandaises qui en adoptant une attitude très expressive, considérée plus proche des normes occidentales qu'asiatiques, accentuent leur stigmatisation auprès des locaux mais se rapprochent également des hommes occidentaux. Cette même anecdote me permet également de présenter le ressenti de deux français représentatif de nombreux autres.

Nombre d'expatriés occidentaux présentent la Thaïlande comme le « paradis des hommes » ou à travers l'image que les hommes y évoluent « comme des enfants dans un magasin de jouets ». Ces considérations ont pour objet principal l'accessibilité sexuelle et affective des femmes locales. On retrouve dans cette représentation de la Thaïlande et des Thaïlandaises deux idées majeures analysées dans mon travail. Tout d'abord, l'idée traitée précédemment dans le chapitre 4 de valorisation de la masculinité des hommes occidentaux – et donc de leur pouvoir – par le biais de l'hyperféminité asiatique. Le fait que les femmes « se donnent » aux Occidentaux et mettent en avant leur faiblesse en tant que femme et qui plus est en tant que femme pauvre valorise le côté protecteur, supérieur presque primordial de l'homme

¹ Les deux garçons en question avaient à l'époque 29 et 30 ans. On peut considérer qu'ils étaient bien intégrés socialement en France, disposant d'emplois stables, valorisés socialement et économiquement (ingénieur et cadre dans une startup). Ils n'étaient pas dans une situation d'échec sentimental : un ayant une petite amie depuis 3 ans, l'autre entretenant diverses relations ponctuelles après une longue histoire de 9 ans. Ces deux touristes se positionnent relativement en marge des *idéaux-types* que nous avons pu dresser des hommes occidentaux expatriés en Thaïlande dans le chapitre 2. Mais leur histoire, leur comportement et leur ressenti sont représentatifs de la majorité des histoires que j'ai pu recueillir.

blanc. Ensuite, on retrouve l'idée d'accessibilité et de choix. Les hommes occidentaux peuvent, en Thaïlande, avoir toutes les jolies jeunes filles qu'ils veulent, tous les « loisirs » qu'ils veulent – sorties, alcool, drogues... – et prétendre ainsi, ou croire un instant du moins, disposer d'un capital économique, social et/ou symbolique important. Ceci crée chez les expatriés et les touristes une perception de l'espace local assimilé à un terrain de jeu. L'expatriation, la facilité des échanges amoureux et sexuels, l'important développement des structures festives ainsi que la forte consommation d'alcool et de stupéfiants notamment, facilitent l'émergence d'un *espace de l'entre-deux* pouvant être perçu comme un terrain de jeu favorisant diverses dérives, comme nous l'avons vu au chapitre 1.

On observe une ambiguïté, un contraste entre la représentation d'une sexualité naturelle et débridée en Asie, et la pudeur, la réserve des femmes asiatiques. Pour l'auteur féministe S. Geok-lin Lim, qui a travaillé sur la sexualisation des corps chez les Malaisiens chinois, si les relations sexuelles ne sont pas réprimées dans beaucoup de sociétés asiatiques, le corps lui-même, et tout particulièrement le corps féminin, est socialisé afin de ne pas exprimer sa sexualité. Le corps masculin « musculeux » peut être révélé sans tee-shirt sur la plage ou sur un lieu de construction. Les jambes des hommes s'affichent partout. Mais la femme se couvre et évolue à l'aide de mouvements modestes, de manière à ce que son corps ne parle pas à l'homme voyeur¹. Cette description, datant de 1996, ne me paraît pas correspondre à la réalité actuelle, même s'il est vrai que le corps demeure moins sexualisé qu'en Occident. Nous avons analysé dans le chapitre 4 cette hyperféminité asiatique accentuée notamment par la pudeur, la réserve et la discrétion de ces femmes. Mais la soi-disant liberté corporelle des hommes est à nuancer, même si elle est plus effective que celle des femmes. Il demeure extrêmement rare d'observer des hommes dévoilant leurs jambes ou leur torse. De plus, on peut relever un contraste énorme entre la féminisation du corps de certaines femmes d'origine chinoise et celles des autres ethnies en Malaisie. En effet, nombre de jeunes femmes chinoises portent des jupes et shorts extrêmement courts, arborent des décolletés et des hauts talons. Cette mode vestimentaire touche aussi certaines jeunes femmes malaises ou indiennes, mais celles-ci porteront ces tenues davantage ponctuellement, et uniquement à l'occasion de sorties festives. Contrairement à ce qu'affirme S. Geok-lin Lim, le corps des Malaises, même celui des femmes voilées, est sexualisé. Si certaines ne dévoilent ni leurs bras, ni leurs jambes, les plus jeunes

¹ U. Mellström, 2003, p. 76.

portent néanmoins des vêtements et des accessoires mettant en valeur leur féminité, comme des jeans et des tee-shirts très près du corps ou du maquillage et des accessoires divers.

En Thaïlande, le corps féminin aussi se dévoile, mais le stigmate de la prostitution et du tourisme sexuel joue certainement un rôle dans le comportement des jeunes femmes locales. Si en Malaisie ce sont davantage les femmes issues d'un milieu social moyen ou favorisé qui peuvent se permettre de porter des tenues dites « modernes » ou « occidentales » dans des contextes particuliers et sécurisés, en Thaïlande on trouve des jeunes femmes en tenues légères et sexualisées majoritairement dans un contexte lié au tourisme et à la prostitution. Le rapport des femmes locales à l'« occidentalisation » de leur tenue vestimentaire annonce la logique des rapports de classe que nous analyserons dans le chapitre à venir.

Deux thématiques qui se recoupent apparaissent dans l'analyse de la représentation de l'Insulinde à l'époque coloniale effectuée par P. Labrousse ainsi que dans l'ouvrage de L. Malleret sur l'exotisme indochinois dans la littérature française : l'ambiguïté des rôles masculins et féminins et le dérèglement des mœurs. Ces deux notions sont contraires aux représentations actuelles que se font les Occidentaux de l'Asie. Les représentations de l'Insulinde que se sont faits les Européens ont toujours été influencées et déformées par les « turqueries », les harems et les bayadères. Ceci étant fonction des contraintes spatiales qui obligeaient les transports à s'effectuer par des escales dans les ports de l'Inde et du Golfe d'Aden. De plus, les seuls contacts que les Européens purent avoir se nouèrent toujours dans des villes côtières, comme Aceh ou Banten, tenues par des souverains musulmans dont « les palais reproduisaient à peu de choses près, aux yeux de voyageurs peu expérimentés, le modèle du harem » (Labrousse, *in* Lombard, 1993 : 280). La présence de femmes soldats qui montaient la garde autour du souverain étonnait les voyageurs. « On en trouve comme illustration une gravure intitulée : « Audience de l'Auteur auprès le Roy » (de Banten), dans les *Voyages de Corneille Le Brun*¹. Le sultan reçut l'auteur, entouré de ses favorites et d'une garde féminine armée de piques et de fusils. Par ailleurs, la présence d'hermaphrodites, souvent mentionnée à propos d'Aceh, ne fit qu'accentuer l'impression d'ambiguïté dans la répartition des rôles sexuels. « Tout cela suscita l'idée que ces palais orientaux étaient, plus que partout ailleurs, le théâtre de dérèglements hors nature » (Labrousse, *in* Lombard, 1993 : 281). On retrouve cette ambiguïté sexuelle en Indochine où P. Bonnetain, comme d'autres observateurs, remarque la

¹ C. de Bruin, *Voyages de Corneille Le Brun par la Moscovie, en Perse, et aux Indes Orientales*, Amsterdam, 1718. Traduction de l'édition hollandaise (1711).

similarité des costumes des hommes et des femmes. L'auteur parle alors de « race insexuelle » et d'individus aux visages androgynes¹.

La facilité des rapports amoureux fut unanimement reconnue et condamnée, formellement du moins. Le procédé le plus courant chez les auteurs fut de se libérer du sentiment de culpabilité par la désignation de responsables, en premier lieu des Hollandais accusés de tirer profit de l'exploitation de la débauche. D'autres auteurs insistent sur l'impudeur des esclaves hommes et femmes². Selon P. Labrousse, on peut voir, dans ces usages réprouvés, la mise en relief sur le plan littéraire d'un état social primitif que le message chrétien n'avait pas encore touché. L'anglais T. Herbert, qui passa dans la région, en fit une horrible description qui pouvait laisser penser que toute la société indigène vivait sous l'emprise du démon et s'adonnait à des pratiques sataniques : « En un mot, il n'y a point de lieu au monde qui ressemble plus au Paradis terrestre et où les habitants ressemblent plus au Diable » (Labrousse, *in* Lombard, 1993 : 283). On justifiait aussi cela par des explications physiologiques plus naturelles, en tous cas moins culpabilisantes. Il était admis que l'ardeur du climat, provoquant une dilatation des pores, excitait la sensibilité, stimulait la fougue de l'imagination et l'emportement des passions.

Cette idée de dérèglement des genres en Insulinde est totalement opposée aux représentations actuelles des femmes asiatiques. Un des piliers de ces représentations est au contraire basé sur l'hyperféminité des locales et sur la forte différenciation des genres, comme nous avons pu le voir au cours des précédents chapitres, notamment dans le chapitre 4. Le dérèglement des genres étant au contraire attribué aux femmes occidentales à travers l'égalité des sexes, la crise des identités sexuées. Les *mutantes* d'E. Dorlin³ incarnant parfaitement cette idée de dérèglement.

A ces visions croisées du Cap, de l'Océanie, de l'Inde et de l'Arabie, on pourrait ajouter, plus tardivement, au 19^e siècle, celle qui engloba l'Insulinde dans l'image dépréciative des Chinois, et leur attribua un rôle actif dans le dérèglement des mœurs : « Nul peuple au monde ne porte plus loin le raffinement de la corruption et de la débauche. Il n'est aucun voyageur qui n'ait pu juger par ses rapports avec les Chinois, combien à cet égard leur imagination est fertile et féconde dans les simulacres de quelques-uns de leurs dieux, dans la forme de leurs vases, dans leurs statues mécaniques, dans leurs peintures, et jusque dans leurs feux d'artifice, il n'est sorte de combinaisons dégoutantes, d'attitudes obscènes qu'ils

¹ L. Malleret, 1934, p. 73.

² P. Labrousse, *in* D. lombard, 1993, p. 282.

³ Cf. chapitre 3.

n'aient su reproduire. De là l'usage immodéré de tant de substances excitantes, et cette foule de pratiques infâmes qu'il serait indiscret de développer ici »¹ (Labrousse cite Péron, *in* Lombard, 1993 : 281).

Concernant l'Indochine, à la fin du 19^e siècle, les auteurs français décrivent ses habitants comme hideux, dégénérés et possédés par le vice. P. Bonnetain pense ainsi déceler « l'indice de la dégénérescence d'une race abâtardie » : « pareils étaient les visages, ratatinés chez les vieux, rusés et bêtes chez les jeunes, d'une expression également canaille et comiquement vieillotte chez tous ». L'Orient est à l'époque présenté comme corrompu et décadent, les individus y évoluant comme portant les stigmates du vice : « disgraciés dans leur corps, ces êtres repoussants ne sont pas davantage épargnés dans leur vie morale » (Malleret, 1934 : 73). Ils sont rongés par des vices comme le jeu et la prostitution. L. Malleret dresse le portrait des Tonquinois et Cochinchinois de la sorte : ils sont inconstants, superstitieux, médisants et envieux, adonnés à l'intempérance et au sommeil. Livrés à la débauche, le libertinage, la polygamie et la prostitution sont très développés dans ces régions. Ils prostituent leurs femmes aux étrangers contre un peu d'argent².

Cette idée de dérèglement des mœurs peut encore apparaître aux yeux des Occidentaux. On jugera ainsi certaines pratiques « asiatiques », notamment des pratiques sexuelles ou médicinales chinoises, considérées perverses voire sadiques. Ou encore la course effrénée vers la réussite et la richesse pourront être perçues comme un dérèglement, une perte de valeurs « traditionnelles ». Mais cette idée de dérèglement des mœurs est actuellement davantage utilisée pour dépeindre l'Occident. Ce dérèglement se traduira par la perte de valeurs accordant de l'importance à la famille, au couple, aux hiérarchies générationnelles ou à la religion. Ce dérèglement sera mis en avant par certains expatriés dans leur rejet des « valeurs occidentales ». Il le sera également par les locaux, et plus particulièrement par les Thaïlandais. Ces derniers valorisent certains traits fantasmés de l'Occident comme sa richesse culturelle et intellectuelle, sa « classe », sa mode vestimentaire, le « romantisme » de ses villes ou de certains lieux, le comportement « gentleman » des hommes... Tout en pointant du doigt sa décadence. Décadence qui se révèle principalement à travers la perte des valeurs familiales et la perte des croyances religieuses. La première se traduit par le fait que les parents et les grands-parents ne jouent plus un rôle important dans les décisions et la vie du couple. La sagesse due à leur âge n'est plus considérée. Les enfants ne prennent plus soin d'eux en fin de vie, préférant

¹ Citation tirée de l'œuvre rédigée par F. Péron et continuée par L.-C.D. de Freycinet en 1806, *Voyage de découvertes aux terres australes*.

² L. Malleret, *op. cit.*, p. 15.

les laisser seuls en maison de retraite – institution quasiment inexistante en Asie. La perte de foi, peu importe la religion, est synonyme pour de nombreux asiatiques d'une perte d'âme, d'essence, de pureté et d'équilibre étant la base de toute existence.

L'opposition nature/culture et la transgression amoureuse et/ou sexuelle

« Bien que le sexe ne puisse pas en lui-même permettre aux hommes de transcender les barrières raciales, il génère une certaine admiration et affection parmi eux, qui est saine, et qui ne peut pas toujours être rejetée comme simplement intéressée et prudentielle¹. » (Stoler cite Hyam, 1990 : 62)

On dénoterait une certaine fierté, un certain prestige entre hommes occidentaux à dépasser les barrières culturelles et « raciales » par le biais de la sexualité. Comment se définit, s'explique cette admiration de la transgression ?

Au-delà de cette barrière culturelle entre en jeu une autre barrière : celle séparant nature et culture. Comme l'a démontré F. Héritier avec la valence différentielle des sexes, les femmes sont souvent rejetées dans le domaine de la nature². Les hiérarchies racialistes primaires repoussent également les individus provenant d'une « race » autre que la « race blanche » dans le domaine de la nature. Ou du moins, les autres « races » sont considérées comme étant plus proches de l'état de nature, moins avancées dans l'évolution. Si ces considérations évolutionnistes sont depuis longtemps dépassées, on retrouve fréquemment cette opposition entre nature et culture dans le discours sur les relations amoureuses et/ou sexuelles entre Occidentaux et Asiatiques.

L'exotisme érotique incarné par les femmes asiatiques est représenté à la fois comme naturel et sauvage, mais également comme perfide et dangereux, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre. Selon L. Malleret, les Français se représentaient l'Indochine, à l'époque coloniale, comme le pays des bons sauvages, comme une contrée favorisée de tous les dons de la nature³. On observe toujours actuellement l'idée d'une sexualité naturelle, primaire, débridée, couplée à la représentation d'une sexualité culturelle et historique. Cette double perception de la sexualité représente à la fois la thématique du « bon sauvage », et celle d'une

¹ « Though sex cannot of itself enable men to transcend racial barriers, it generates some admiration and affection across them, which is healthy, and which cannot always be dismissed as merely self-interested and prudential. »

² F. Héritier, 1996.

³ L. Malleret, *op. cit.*, pp. 19-20.

sexualité affirmée, acceptée, culturelle. La thématique du « bon sauvage » se retrouve à travers l'idée d'une nature positivée et valorisée, face à une culture perversie et malsaine. Celle d'une sexualité acceptée prend corps dans l'imagerie d'une Asie globalisée et stéréotypée où le sexe fait partie intégrante de la culture – *Kamasutra* indien, *Geisha* japonaises, massages thaïlandais... Cette reconnaissance de la sexualité fait opposition au sexe contrôlé, tabou, passé sous silence dans nos sociétés occidentales, comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre à travers les travaux de M. Foucault et la « morale chrétienne ».

Mais cette opposition fantasmatique des Occidentaux entre nature et culture n'a rien à voir avec la réalité. Malaisiens et Thaïlandais s'évertuent à s'éloigner au maximum de la nature : forte urbanisation, développement et consommation à outrance... La réalité de la sexualité locale est également très loin d'un « état de nature ». Les règles contrôlant la sexualité sont peut-être différentes de celles ayant cours en Occident et s'expriment à travers des médias différents mais sont extrêmement présentes. Tout comme les marins, explorateurs et commerçants ont pu à l'époque coloniale interpréter trop rapidement et simplement le fait que les femmes locales s'offrent à eux, les hommes occidentaux ont tendance à construire une image de La femme thaïlandaise sur ce même schème.

De nombreux Occidentaux résidant en Thaïlande évoquent les « rapports de force » lors des relations sexuelles dans leurs pays d'origine. Selon eux les relations sexuelles avec les femmes occidentales seraient plus « violentes », « perverses », « compliquées » en opposition avec celles effectuées avec des femmes thaïlandaises décrites comme « naturelles », « simples », « dans l'ordre des choses » et « sensuelles ». On retrouve la dichotomie nature/culture avec une nature valorisée, positivée et une culture perverse. On retrouve également un rapport au « masculin » et au « féminin ». En effet, lorsque je demande aux informateurs occidentaux de m'expliquer plus en détail ces différences qu'ils perçoivent dans les rapports sexuels, certains évoquent la non-soumission des femmes occidentales et le fait qu'elles sont « exigeantes » et pensent à leur plaisir personnel¹.

Mais l'autre sexuel n'est pas seulement valorisé, il est également diminué, rabaissé. En plaçant ces femmes dans la catégorie de l'« autre sexuel », mais également de l'« autre race », les hiérarchies se durcissent et permettent à l'homme occidental d'être doublement supérieur, par son genre et par sa « race ». L'exotisme ramène alors à nouveau à l'idée de valorisation de

¹ Ce discours est tenu seulement par quelques expatriés indépendants vivant en Thaïlande. Il fut plus difficile d'aborder la thématique de la sexualité avec les expatriés en Malaisie. Ceci est sans doute dû au fait que les relations ne sont pas aussi ambiguës qu'en Thaïlande et ne débutent généralement pas par une demande sexuelle, mais également au fait que la communauté expatriée y est moins importante et de ce fait les discours entre expatriés sur le sexe, et sur les femmes locales, moins présents et banalisés.

la virilité masculine à travers ces nouvelles pratiques sexuelles et l'augmentation du palmarès de chasse de l'homme occidental. L'homme maîtrise, domine par ces relations sexuelles le sauvage, le dangereux : la nature. Et en dominant cette nature, il se place définitivement du côté de la culture ; son capital culturel est ainsi valorisé.

La transgression amoureuse et/ou sexuelle réside ainsi dans le dépassement des barrières « raciales ». Comme nous l'avons vu au chapitre 3, le procédé assimilant les femmes occidentales à des *mutantes* est l'un des moyens de légitimation de cette transgression.

L'ambivalence asiatique

L'époque de la grande piraterie et la littérature de l'horreur de la fin du 19^e siècle favorisèrent cette image d'ambivalence asiatique. La lutte contre les bandits annamites ou chinois constitua ainsi un décor appréciable pour cette littérature de l'horreur. Elle se déroulait dans un pays sauvage et sinistre à souhait et empruntait des traits attribués aux Asiatiques comme la ruse, la perfidie, la vengeance et la haine, la dissimulation et la cruauté¹. On observe dès cette époque l'ambivalence attribuée aux Asiatiques. L. Malleret décrit ces drames comme composés d'un mélange de « lassitude et d'audace, de volupté et de sang, de tendresse et d'horreur, de terreur et de pitié » (1934 : 79). Un épais mystère enveloppe l'existence des bandits. Ils sont insaisissables². L. Malleret prédisait en 1934 la longue carrière de l'idée de « l'immobilité et de l'énigme des races jaunes » (1934 : 19). En effet, les Asiatiques sont encore de nos jours fréquemment décrits comme des êtres énigmatiques et mystérieux. Un mélange déconcertant de courtoisie et de rancunes, de politesse et de cruauté, de culture et d'égoïsme fournit aux écrivains une source inépuisable³. « Le secret qu'enferment ces silhouettes fragiles n'est autre que l'équivoque attrait de la perversité » (Malleret, 1934 : 228) :

« Petite âme de singe en un corps de reptile,
Sa tendresse est amère et son dédain vaut mieux.
La ruse et le mensonge habitent dans ses yeux ;

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.*, pp. 81-83.

Ces tragédies sanglantes mêlant « passions primitives », menaces et horreur se retrouvent dans les œuvres de Jules Boissière (*Fumeurs d'opium* (1896), *Propos d'un intoxiqué* (1890)), de Pouvoirville (*Deux années de lutte* (1890), *Le maître des sentences* (1899), *Le 5^e bonheur* (1911)) ou de Jean D'Estray (*Thi Sen, la petite amie exotique* (1905), *L'heure silencieuse* (1923, 2^e éd.), *Le mal d'argent* (1927)).

³ L. Malleret, 1934, p. 94.

Sa poitrine attirante enferme un cœur stérile.

Le suave poison que son cœur distille,
Ainsi que l'opium rend le jeune homme vieux.
Elle offre à sa victime un mal délicieux.
Elle est toujours prudente et savamment hostile,
Petite âme de singe en un corps de reptile. »

(A. Droin, Thi-Teu)¹

Cette femme autre n'est donc pas uniquement sexuelle, naturelle et simple, elle est aussi dangereuse, perverse et incontrôlable car jamais totalement comprise et maîtrisée. A l'époque coloniale, la distance culturelle, temporelle et géographique entre Orient et Occident s'exprimait par des métaphores de profondeur, de secret et de promesse sexuelle : des phrases comme « les voiles d'une fiancée orientale », « l'Orient impénétrable » ou « les yeux remplis de secrets » passaient dans la langue courante². Nous avons déjà évoqué les considérations sexuelles, concentrons-nous donc sur cette impénétrabilité de l'Orient et sur son ambivalence.

L'Asie représente pour l'Occident « la distance muette et l'étrangeté » (Said, 1997 : 110). E. W. Said parle de déploiement complexe d'idées orientales : « despotisme oriental », « splendeur orientale », « cruauté orientale », « sensualité orientale » (1997 : 16). Ces termes dévoilent un aspect sensuel de l'Occident couplé à un énigmatisme, une dureté, voire une cruauté. B. Formoso souligne également cette duplicité : « Considérée à travers le prisme des clichés occidentaux, la Thaïlande fascine et inquiète à la fois. Elle attire en tant que haut lieu d'une dévotion bouddhique qui condense toutes les vertus prêtées à la « sagesse orientale ». Elle nourrit aussi les fantasmes par l'apparente liberté sexuelle des Thaïs, dont une florissante industrie de la prostitution véhicule l'idée. Elle inquiète, voire suscite l'opprobre du fait de l'exploitation de la misère humaine qui sous-tend cette industrie et des risques de propagation exponentielle du sida qui en découlent. Sans oublier sa réputation de plaque tournante du trafic de la drogue. Idéalisée comme pôle de spiritualité et stigmatisée comme lieu de déperdition, la Thaïlande donne d'elle-même une image foncièrement ambiguë » (Formoso, 2000b : 8). La ville même de Bangkok est représentée dans les films et les romans comme la capitale du sexe, du vice et de la dangerosité³. Pour ce qui est du sexe et du vice, nous avons déjà évoqué ces représentations – prostitution, quartiers chauds, *Rest and Recreation camps*, *pussy shows* et

¹ *Ibid.*, p. 228.

² E. W. Said, 1997, p. 254 ; L. Malleret, *op. cit.*, p. 228.

³ Cf. notamment les films « Bangkok dangerous », « Hangover II » ou « The beach ».

gogo bars... La dangerosité apparaît quand à elle à travers la forte densité de population, la pauvreté, la vie de rue très active de jour comme de nuit ou la corruption exercée partout et par tous. Quant aux femmes thaïlandaises, si elles sont décrites comme sensuelles, douces et dociles, elles sont également perçues comme énigmatiques, dures, froides, non plus de par leur comportement mais davantage de par leurs caractéristiques physiques. En effet, les Asiatiques sont souvent perçus comme fourbes, difficiles voire impossibles à cerner, du fait de leurs « yeux bridés » et leur « visage sans expression ». La notion de « garder la face », très importante en Asie, crée un sentiment de duplicité : « on ne sait jamais vraiment ce qu'elles pensent ».

Réfléchi et puéril, prudent et naïf, audacieux et timide, réaliste et distrait, tels sont les traits du caractère annamite que l'on peut rencontrer côte à côte :

« Peuple déconcertant aux mœurs contradictoires,
Profond et puéril, timide et courageux,
Aussi friand d'obscur problèmes que de jeux,
Naïf et compliqué, charitable et barbare. »
(R. Crayssac, *Le Poème de l'Annam*, 1929)¹

Les Occidentaux se sont ainsi hâtés de conclure à la complexité et à l'étrangeté du caractère asiatique. L'immobilité de leurs visages, leur passivité et leur indifférence extérieure sont encore aujourd'hui déconcertantes pour les Occidentaux.

Mais comme le précisait à l'époque L. Malleret, la plupart des écrivains coloniaux ayant vécu en Indochine n'ont connu les Annamites² qu'à travers leur *boy*, un domestique indigène isolé de son entourage et de son milieu. Déformé à notre contact, il ne nous donne que des aperçus de la culture et du comportement locaux peu significatifs. Les écrivains insistent alors sur l'ingratitude, la ruse, la duplicité et la vénalité du peuple annamite par les contacts peu représentatifs qu'ils ont pu établir avec leur *boy*. Ce qui est sans doute une extrême discrétion ou une domination parfaite de soi est paru aux Occidentaux comme de la ruse, de la duplicité, percevant sur leurs visages des expressions jugées sournoises, réticentes ou inquiétantes³. Il semblerait qu'à notre époque contemporaine ce soit les « filles de bars » – personnes locales

¹ L. Malleret, *op. cit.*, p. 298.

² L'Annam désignait le Vietnam de 618 à 939. Les français ont également nommé le Vietnam par ce nom au 19^e siècle. Puis de 1883 à 1945 ce terme désignait un protectorat français dans le centre de l'Indochine. Le Nord étant le Tonkin, le Sud la Cochinchine.

³ *Ibid.*, pp. 301-302.

côtoyant majoritairement les Occidentaux – qui trahissent l’image de toutes les femmes thaïlandaises et auxquelles sont souvent attribués ces mêmes qualificatifs.

B. Formoso considère les prostituées thaïlandaises comme le pendant féminin du *nakleng* (le « voyou »). Si le *nakleng* est décrit comme violent, crapuleux et instable, il est également considéré généreux et loyal. La figure idéal-typique de la prostituée reprend ces propriétés : celle-ci adopte un comportement répréhensible moralement mais est excusée par la pauvreté de son milieu et sa volonté d’aider sa famille. Les hommes, qu’ils soient occidentaux ou locaux, lui attribuent également des performances sexuelles particulières. A l’hypervirilité du *nakleng* fait écho l’hyperféminité de la prostituée¹. On retrouve ainsi cette ambivalence, mise en exergue par la prostituée thaïlandaise.

De nombreux romans² et des légendes urbaines colportées parmi la communauté expatriée appuient cette image de la femme thaïlandaise double : à la fois douce, féminine, sensuelle et docile ; manipulatrice, dangereuse et toxique. Des romans noirs contemporains, mêlant sensualité et intrigue policière utilisent et alimentent cette représentation dangereuse de la femme thaïlandaise. Le personnage principal ne peut résister à ses charmes et finit par en souffrir psychologiquement ou physiquement. On m’a également raconté de nombreuses histoires romancées d’hommes occidentaux tombés fous amoureux d’une locale, finissant par y laisser leurs économies, leur tête ou leur vie. Nous reviendrons sur cette thématique des « fous de l’Asie » – perte de repères allant jusqu’à la folie clinique des Occidentaux, favorisée par l’évolution des individus dans un *espace de l’entre-deux*, la consommation de substances illicites et les relations amoureuses avec les femmes locales.

Les sociétés dites « traditionnelles » ou l’ambigüité de l’individualisme

Comme nous l’avons vu dans le chapitre 4, nombre d’hommes occidentaux vont valoriser le « traditionalisme » de leur compagne ainsi que le « traditionalisme » des rapports de genre. D’une manière plus générale ce sont les sociétés dites « traditionnelles »³ qui sont

¹ B. Formoso, 2001, pp. 64-65.

² Comme divers romans de J. Burdett mêlant sexe et intrigue policière : « Bangkok psycho » ou « Bangkok tattoo ». Ou encore « Paradis Blues » de J. Saul, et bien d’autres.

³ Cette notion de société « traditionnelle » est fréquemment employée par les hommes occidentaux expatriés. Elle désigne des sociétés, comme la Malaisie et la Thaïlande, où l’importance donnée à la famille et à la religion reste prépondérante. La définition qu’ils font des sociétés « traditionnelles » prend forme par opposition aux sociétés occidentales, évoluant dans contexte de *modernité liquide*.

valorisées sur le modèle du « bon sauvage » ou du « paradis perdu ». Cet attrait pour ces sociétés va passer par l'importance accordée à l'unité familiale, le respect des anciens ou la complémentarité hommes/femmes. Ce seraient donc les hiérarchies sociales en général – qu'elles soient fonction de l'âge, du sexe ou de la condition sociale et économique des acteurs – qui seraient valorisées par ces hommes occidentaux. Mais également l'importance de la structure familiale qui permet à ces hommes de se positionner socialement, de retrouver une structure, un modèle prescrit de relations qui s'effrite en Occident avec la *modernité liquide*. Comme l'exprime L. Malleret, en Orient l'individualisme à outrance apparaît comme une monstruosité. La société est perçue comme une hiérarchie. L'individu s'efface devant trois puissances qui le dominent : la famille, la commune et le souverain¹. La primauté accordée à la famille de la femme autochtone est, du moins dans un premier temps, valorisée car elle permet aux hommes occidentaux de se sentir acceptés, « adoptés » par la société locale. Le terme « adopté » ressort ainsi très fréquemment lors des interviews. En parallèle, l'individualisme occidental est fortement critiqué. La dichotomie, trop populaire pour ne pas être prénotion, entre sociétés « traditionnelles » communautaires et d'entraide et sociétés modernes capitalistes et individualistes se révèle fortement critiquable. La notion d'individualisme est associée aux sociétés occidentales, développées, capitalistes. Le dictionnaire Larousse définit l'individualisme comme une « doctrine qui fait de l'individu le fondement de la société et des valeurs morales » ; une « attitude favorisant l'initiative individuelle, l'indépendance et l'autonomie de la personne au regard de la société » ; une « tendance à s'affirmer indépendamment des autres, à ne pas faire corps avec un groupe »². Le sens commun considère ainsi qu'un comportement individualiste consiste à placer l'individu et non plus le groupe d'appartenance au cœur de la société. L'identité individuelle a pris le dessus sur l'identité collective. Or, si l'identité communautaire et l'unité familiale sont premières dans les pays en développement, l'individualisme y tient cependant une place importante. En Malaisie et en Thaïlande – pays considérés en développement – l'importance croissante que prend le capitalisme, à travers notamment la recherche de profit et la consommation à outrance, atténuée, ou du moins modifiée, l'importance accordée à la famille, à la religion et à la communauté ou l'Etat.

¹ L. Malleret, *op. cit.*, p. 269.

² Source : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>.

M. Foucault distingue trois formes d'individualisme : l'attitude individualiste, la valorisation de la vie privée et l'intensité des rapports à soi¹. La première forme, l'attitude individualiste, est caractérisée par « la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ». La deuxième, la valorisation de la vie privée, concerne « l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux ». La dernière forme, l'intensité des rapports à soi, définit les « formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut » (Foucault, 2012 : 59). M. Foucault parle également de « souci de soi » consacré par Socrate qui, repris par la philosophie ultérieure et débordant de son cadre d'origine, devint une véritable « culture de soi », une manière de vivre liée à cette troisième forme d'individualisme².

La première conception de l'individualisme définirait davantage l'Occident ; elle correspond à la définition commune, vulgarisée que l'on vient d'évoquer. Si, en Asie, cette attitude individualiste est peu importante voire inexistante au sein du couple et de la famille élargie, elle est très importante dans l'espace social extra-familial. En effet, en Thaïlande mais surtout en Malaisie, les acteurs adoptent des attitudes remarquablement individualistes lorsqu'ils évoluent dans l'espace social de manière anonyme. La conduite en voiture, les files d'attente, le fait de ne pas tenir la porte à la personne arrivant derrière soi, de ne pas laisser passer les gens dans la rue ou de ne pas laisser sortir les gens des transports en commun avant d'y entrer... sont autant d'exemples d'actes jugés peu courtois par les locaux eux-mêmes et mettant en place une forme d'individualisme³. Malaisiens et Thaïlandais expliquent généralement cela par le fait qu'ils sont nombreux, évoluent dans des grandes villes et se sentent « seuls contre tous ». Ils usent ainsi fréquemment d'expressions telles que « c'est la loi

¹ M. Foucault, 2012, p. 59.

² *Ibid.*, pp. 60-62.

³ Bien entendu la perception de la courtoisie va varier selon les cultures. Ainsi les Thaïlandais vont par exemple considérer comme malpoli le fait que les Occidentaux ne fassent pas preuve de déférence en se baissant en passant devant une personne plus âgée ou au statut social considéré plus important. Ils vont également souvent considérer comme malpoli et agressif la manière dont les Occidentaux s'adressent verbalement aux personnes. Quant aux Malaisiens ils relèvent des comportements parfois similaires à ceux que les Occidentaux peuvent leur attribuer : cracher, bailler, se gratter le nez en public, ne pas dire merci, ne pas respecter les files d'attente, se précipiter dans les ascenseurs ou transports en commun sans laisser sortir les autres personnes avant. S'ajoutent à cela l'utilisation d'un vocabulaire vulgaire ou grossier, le fait de parler fort dans les espaces publics ou de ne pas montrer de respect aux personnes âgées.

de la jungle » ou « il faut survivre » pour justifier des actes qu'ils savent peu civils¹. Comme si l'individu en dehors de sa cellule familiale ne subissait plus les règles sociales.

Cette absence de courtoisie est en partie contrebalancée par des dénominations basées sur la structure de l'unité familiale. Dans des contextes plus ou moins anonymes comme un magasin, un restaurant ou sur le lieu du travail, les gens vont souvent utiliser des termes de référence et d'adresse basés sur l'ordre des naissances. Des termes comme *phi* (« aîné ») en thaï ou *abang* (« frère aîné ») en malais, désignant à l'origine le grand frère, sont ainsi réutilisés pour nommer une personne plus âgée. On parle aussi de *pho* et de *luk ban* (« père » et « enfants du village ») pour désigner respectivement le chef de village et ses concitoyens². Selon B. Formoso, cette manière de « familiariser » le social est à la fois l'expression et l'instrument de l'idéologie dominante. La terminologie de parenté thaïe est entièrement structurée sur une hiérarchie définie par l'ordre de naissance. L'extension de son usage « ancre dans les mentalités le dogme d'une inégalité généralisée, fondée en nature, qui appelle des marques de domination et de subordination indiscutables ». Un tel usage enveloppe également les rapports sociaux d'une aura d'affection, de solidarité, de loyauté et d'absence de calcul qui caractérise la pratique de la parenté. « En atténuant de la sorte la distance sociale entre dominantes et dominés, en voilant certains rapports d'exploitation, le recours à la parenté fictive met de l'huile dans les rouages du système social » (2000b : 79-80). Ceci permet d'exprimer une forme de respect basé sur les générations. Mais c'est également instaurer une hiérarchie sociale lors d'interactions dans des contextes où le lien social est distendu voire inexistant. Le but serait peut-être ainsi de créer un lien, d'adoucir une interaction. Pourrait-on y voir une forme de respect permettant à l'individu de casser l'individualisme et d'entrer dans une interaction plus agréable, plus socialisée, plus proche, d'ordre plus intime ? Mais cette interaction reproduit également des hiérarchies : on ne nomme pas n'importe qui n'importe comment. Ces deux termes *phi* et *abang* sont d'ailleurs souvent utilisés au sein du couple par les épouses pour nommer leur mari dans l'intimité. Ce qui accentue les hiérarchies et rapports de pouvoir, la femme se positionnant comme plus jeune, plus petite³.

La deuxième définition de l'individualisme correspond davantage au contexte asiatique où les relations familiales sont primordiales. En Malaisie comme en Thaïlande une grande importance est accordée à la famille et à l'activité domestique. Mais la notion de vie privée est

¹ Cf. l'illustration du journal malaisien « TheStarOnline » listant des pratiques jugées impolies et égoïstes par les locaux, mais que nombre d'entre eux adoptent cependant, annexe 3 p. 323.

² B. Formoso, 2000b, pp. 79-80.

³ Cf. chapitre 3.

quant à elle encore peu existante en Asie où la famille va prendre part à la vie des conjoints¹. Les parents ont ainsi leur mot à dire dans les décisions du couple, ils peuvent également intervenir en cas de conflit personnel. Il est également courant qu'ils partagent le même toit que le couple ou qu'ils résident à proximité. Cependant, l'idée de vie privée en termes de pudeur et de non-expression dans l'espace social est très présente en Thaïlande et en Malaisie où les couples bannissent les démonstrations de tendresse en public et où les problèmes de couple sont très peu affichés et discutés en dehors du cadre familial.

La dernière définition, qui peut être principalement assimilée aux pratiques religieuses, définit davantage le contexte asiatique qu'occidental. En Occident on agit sur soi-même pour se cultiver intellectuellement ou physiquement. Mais le rapport à la religion est de plus en plus lâche, même si de nombreuses personnes se tournent vers diverses formes de spiritualité. Tandis qu'en Asie la religion tient une place très importante. La perception de l'individualisme comme une intensité des rapports à soi en vue de se corriger, se purifier et accéder au salut est ainsi extrêmement présente dans cette région du monde, surtout chez les Bouddhistes. Dans le contexte musulman, les notions de communauté et de don de soi pour la cause de celle-ci sont valorisées. Beaucoup de Malais musulmans cherchent le salut dans des formes de dévotion impliquant le don à la communauté religieuse.

Cette méprise sur l'individualisme causera du tort aux expatriés *indépendants* qui voient en l'Asie un lieu où ils pourraient se sentir appartenir à un groupe, à une communauté, à une famille ; un lieu où on² leur promet une épouse docile au service de son mari. Nous évoquerons ces illusions et désillusions ainsi que les ambiguïtés et contradictions jaillissant des rapports de pouvoir entre Occidentaux et locaux par la suite. Bien souvent même la famille que les hommes occidentaux fondent en Asie s'avère leur échapper, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre à travers la peur de la « contamination culturelle ». Mais concentrons nous à présent sur cette notion valorisée d'épouse « occidentalisée » apparaissant de manière répétée dans le discours des hommes occidentaux, complexifiant et dénigrant la notion de « traditionnel ».

¹ On note cependant des changements chez les citadins des classes moyennes qui commencent à valoriser le primat de la vie privée.

² Récits de voyage, médias, agences matrimoniales, touristes et expatriés...

Idéal de l'épouse « occidentalisée »

Le roman de R. Meyer, *Saramani*, introduit l'hybridation des locales à travers le personnage de la *lokhon* (« danseuse »). Pour suivre son amant, la petite danseuse s'est « élevée au contact de son époux, persuadée dans la candeur de son amour et de la supériorité de l'homme Blanc ». Elle a reçu de lui le goût de l'ordre, le scrupule de la propreté, une certaine recherche de l'élégance. Mais elle est demeurée foncièrement une Asiatique, l'enthousiasme et l'emportement de la passion lui faisant défaut. Elle a eu à vaincre sa « nonchalance atavique »¹. On observe ainsi que le processus d'occidentalisation oppose l'amour et la passion propres aux Occidentaux à la réserve et à la froideur asiatique. « Ainsi, par la vertu de son amour et une transposition singulière des aptitudes de sa race, Saramani est parvenue presque à identifier sa passion, avec le besoin d'absolu qui distingue des petites épouses jaunes, les femmes d'Occident » (Malleret, 1934 : 175).

L'expression « femme occidentalisée » est fréquemment utilisée par les hommes expatriés en Thaïlande en opposition à celle de « femme traditionnelle ». Le terme « traditionnel » définit alors une incompréhension culturelle entre les conjoints et un intérêt supposé vénal de la part de la femme locale. Ce terme subit ainsi une connotation négative alors que l'Occident – fortement dénigré jusqu'à présent – revient en force, de manière positive. L'« occidentalisation » de la femme asiatique assure la sincérité de ses sentiments et l'assurance d'une relation qui dure. Une femme « occidentalisée » sera considérée comme une valeur sûre, mais également rare – « toutes les autres sont intéressées par l'argent » – et donc plus chère, ce qui valorisera son capital symbolique et par répercussion celui de son conjoint.

En Malaisie, la notion de « femme occidentalisée » ressort également dans le discours des deux conjoints, mais sa signification est tout autre que celle adoptée dans le pays voisin. Certaines femmes malaisiennes en couple avec un Occidental expliquent leur choix par le fait qu'elles ne correspondent pas au « moule » local, à la demande locale, ou qu'elles se sentent « occidentales » ou « occidentalisées ». Cette « occidentalisation » est généralement expliquée par un désir de liberté et d'indépendance et également par un caractère bien trempé. L'exemple de Sheau Wei, une Malaisienne chinoise résidant à Kuala Lumpur avec son époux hollandais, illustre bien ce positionnement marginal de certaines femmes malaisiennes. Cette dernière a rencontré son mari sur *Alloexpat*, un site Internet pour rencontrer des expatriés, elle a participé

¹ L. Malleret, 1934, p. 174.

à des activités ensemble – sorties culturelles, sportives ou festives. Elle n’a jamais entretenu de relation intime avec un homme malaisien :

« Les couples locaux sont encadrés par plus de pratiques traditionnelles et de croyances. Par exemple mes amis doivent se comporter d’une certaine manière avec leurs beaux-parents, ils doivent être plus respectueux. Donc votre vie privée est davantage encadrée par ça. Les parents interfèrent dans votre vie privée. Je pense que ça c’est une des grandes différences. Je pense que aussi dans les mariages mixtes, dès le départ, si vous choisissez un partenaire qui est différent, c’est parce que au fond de vous vous voulez vivre quelque chose de différent, vous voulez regarder les choses différemment. Moi j’ai vu trop de couples locaux. En fait, je dirais que j’ai intentionnellement évité de sortir avec un homme local. Je pense que maintenant il y a un changement dans la manière de se comporter des hommes locaux en couple, mais je dirais que les hommes de ma génération sont plus conservateurs ou traditionnels. Ils ont certaines attentes envers leurs partenaires féminines, qui doivent jouer un rôle plus traditionnel. »

« Je suis attirée par les étrangers aussi parce que j’ai eu l’habitude de penser que je n’entrais pas dans le moule des locaux. Bien que je ne sois pas si grande en Hollande, ici j’étais la plus grande des élèves de ma classe. Je suis aussi plus grosse. Et je suis aussi très franche dans ma façon de parler. C’est mon comportement, mon caractère. Mes amis parlent et rient toujours de ça : « Cette fille ne pourra jamais trouver un homme local ». Je pense que ma personnalité a contribué à rechercher un partenaire qui a plus un franc parlé. J’ai essayé de sortir avec des mecs locaux. Les mecs, du moins à mon époque et pour mes expériences, sont intimidés par des femmes qui les poussent dans leurs retranchements. Je refuse juste d’abandonner. S’il n’a pas raison, il n’a pas raison. J’aime ma liberté et je trouve que beaucoup d’hommes locaux n’apprécient pas forcément une femme qui veut être indépendante autant qu’eux. »

Sheau Wei, 35 ans, Malaisienne chinoise mariée à un Hollandais, Kuala Lumpur.

Quant aux couples occidentaux-malaisiens ils vont, à l’instar de Reese et Marc, valoriser l’entente intellectuelle et l’accord de leurs choix de vie qui permettent un rapprochement des partenaires, de gommer leurs différences culturelles¹.

Du côté des hommes occidentaux, deux points importants que l’on ne retrouve pas en Thaïlande ressortent : la secondarité de l’attirance physique et la critique de la soumission des femmes malaisiennes. Cette première idée va de pair avec l’entente intellectuelle que nous venons d’évoquer. L’attirance physique et l’exotisme demeurent mais ne sont pas autant mis en avant qu’en Thaïlande et davantage couplés à une complicité intellectuelle et à la richesse que peut procurer la différence².

¹ Cf. chapitre 3.

² Cf. chapitre 3 : « Distinctions entre les contextes malaisien et thaïlandais », notamment l’extrait de l’interview de Drew.

Certains hommes occidentaux critiquent le manque d'émancipation des Malaisiennes, à travers leur passivité et leur retrait dans les prises de décision du couple ainsi que leur non compréhension de leur besoin d'indépendance au sein du couple¹ :

« La langue y a pas de problème. On parle en anglais. Et elle, elle est éduquée à l'anglaise, donc elle parle très bien anglais. Enfin, elle parle mieux anglais que moi de toutes façons. Pour ça y a pas de problème. »
« Je ne m'adapte pas en fait. Non mais c'est dur. Parfois j'ai du mal à comprendre. Les femmes se sont quand même battues pour le droit de vote... Enfin je dois essayer de m'adapter, mais j'ai quand même du mal. Même si je vis en Malaisie, que je dois m'habituer à la loi, aux coutumes malaisiennes, je reste quand même français. J'ai pas laissé mon passeport à l'ambassade et ma culture, mon éducation, tout ça en France. Je les ai emmenés avec moi, et c'est vrai que pour moi c'est un peu difficile parfois. Donc c'est vrai que ça emmène parfois des disputes. Parfois elle comprend pas tout ça. Je ne peux rien y faire. Donc parfois c'est vrai que c'est difficile, surtout pour les relations hommes/femmes. C'est vraiment très conservateur. »

Rahim, 33 ans, français en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

Ces « concepts occidentaux », comme dit Rahim, rappellent l'époque coloniale où le bon civilisateur occidental devait « inculquer », « faire entrer » des notions de développement dans la tête de peuples « primaires », « peu civilisés ». On retrouve ce vocabulaire chez quelques autres personnes interviewées. La notion d'émancipation effectue ainsi un remarquable chassé-croisé en réapparaissant comme outil de valorisation afin de justifier l'évolution, la supériorité des sociétés occidentales. Alors que ces hommes expatriés valorisent la complémentarité des sexes ayant cours dans la société locale et la féminité des femmes asiatiques afin de discréditer le contexte occidental égalitariste et valoriser leur supériorité des hommes, cette même notion d'émancipation féminine revient, parfois dans la bouche des mêmes informateurs, pour justifier la supériorité de l'Occident, non pas celle des femmes occidentales, mais bien celle des hommes. S'ajoute ainsi à leur supériorité de genre, leur supériorité de « race ».

La critique de la soumission des femmes thaïlandaises se retrouve chez les expatriés, non du point de vue de l'émancipation féminine, mais plutôt de leurs préoccupations jugées trop « féminines », « futiles », « superficielles »². Certains rajoutent même que le sexe est utilisé seulement pour attirer les hommes, qu'elles considèrent en réalité la sexualité comme un outil

¹ Cf. chapitre 3 : « Distinctions entre les contextes malaisien et thaïlandais », notamment l'extrait de l'interview de Scott.

² Cf. chapitre 3, les blagues qui circulent parmi la communauté expatriée sur les femmes locales.

pour arriver à leurs fins. Quelques hommes, comme Rahim, font également cette critique de la superficialité des femmes malaisiennes :

« Parfois j'ai du mal à lui parler parce que le seul truc qui l'intéresse c'est grosso modo : « qu'est ce que j'ai fait de ma journée ? Avec combien de femmes j'ai parlé blablabla... » et en dehors de ce qu'elle veut manger y a rien d'autre sur le plan culturel où je peux l'intéresser. Je sais pas, si on va voir un film, ce qui l'intéresse c'est « pourquoi l'actrice elle est habillée comme ça ? Elle est pas très jolie. Pourquoi ils lui ont donné le premier rôle... ? ». C'est pas tellement l'histoire. Si elle comprend pas l'histoire c'est pas grave, elle s'en fout. Alors qu'en France, sur des pratiques culturelles comme aller voir un film, aller au théâtre, aller à un festival de musique... y a quand même plus d'échanges au niveau culturel qu'ici. Ici y a pas tellement de spectacles. Y a des trucs qui se font, mais comparé à la France c'est ridicule. Mais surtout, la culture elle est dans la tradition, dans la vie de tous les jours. Même s'ils ne la comprennent pas, s'ils ne savent pas pourquoi ils le font. Alors que sur la base quotidienne, parfois j'essaie de l'intéresser sur des choses culturelles mais ça accroche pas. Alors que, avec les relations que j'ai eues en France, y avait quand même un échange culturel, un intérêt culturel qui était au moins similaire. Mais là c'est plus difficile. J'ai demandé parfois : « c'est quoi l'histoire des moon cakes ? » : « Je sais pas ». « Il faut le faire ». Ils le font sans vraiment savoir pourquoi. »

Rahim, 33 ans, français en couple avec une Malaisienne chinoise, Penang.

Nous avons déjà mis en place l'*idéal type* des conjoints dans le chapitre 2. Notons donc simplement ici que les femmes malaisiennes se présentent comme davantage « occidentalisées » que leurs voisines thaïlandaises puisqu'elles ont généralement séjourné en Occident et sont davantage sensibilisées aux manières de penser et de se comporter de cette région du monde. Elles vont souvent rejeter le traditionalisme des hommes locaux et ainsi leur préférer des hommes occidentaux. Elles valoriseront dans leur relation la proximité intellectuelle. Elles diront se sentir plus proches de leur conjoint occidental, avec qui elles partagent une même vision des choses et de la vie malgré les différences culturelles, que d'un homme local. Pourtant, l'idéal de l'épouse « occidentalisée » est un critère se retrouvant parmi les hommes expatriés en Thaïlande, alors que leurs compagnes thaïlandaises n'ont aucune connaissance de l'Occident et partagent rarement ses valeurs – comme l'égalité des sexes ou la liberté individuelle dans le couple. Quelle définition est alors attribuée par les hommes occidentaux expatriés en Thaïlande à cette notion de « femme occidentalisée » ?

L'« occidentalisation » des femmes thaïlandaises ne s'effectue pas forcément par un séjour en Occident, mais plutôt par l'esprit, par une perception occidentale des choses et des valeurs. Si cette expression de « femme occidentalisée » se retrouve dans la majorité des entretiens avec les hommes occidentaux, elle est particulièrement mise en avant chez les

couples où la femme est thaïlandaise et issue d'un milieu défavorisé. Ainsi, les expatriés présenteront leur conjointe locale comme « occidentalisée » même si celle-ci n'a jamais séjourné dans un pays occidental et n'est familiarisée ni avec une langue, ni avec une culture de cette région du monde. Ceci peut s'expliquer par ce que C. Howarth nomme *social mobility* en empruntant les termes de J. C. Turner¹. Cette stratégie de mobilité sociale serait, selon l'auteur, un moyen de contourner, rejeter les représentations négatives attachées à un lieu ou à un milieu. Il s'agit pour les acteurs de quitter physiquement le lieu victime de cette stigmatisation ou, s'ils ne le peuvent pas, de s'en dissocier psychologiquement, de s'affirmer différents de ceux qui y évoluent. L'utilisation du terme « occidentalisé » suggère un déplacement géographique : pour s'occidentaliser, ces femmes thaïlandaises sont censées avoir vécu en Occident, ou dans un contexte aux valeurs influencées par l'Occident. Le terme « occidentalisé », utilisé par ces hommes occidentaux, illustre alors parfaitement la stratégie de mobilité sociale dont parle C. Howarth qui, si elle ne peut être effective, sera symbolique. On aperçoit ainsi l'ambiguïté des relations et des perceptions de l'autre à travers ce chassé-croisé constant entre Occident et Orient. On note un fort rejet de l'Occident chez les expatriés *indépendants* mais des retours inconscients vers des valeurs individualistes comme le non-conformisme ou le sens de l'initiative.

Dans notre cas d'étude, il s'agit de nier l'appartenance des compagnes thaïlandaises au milieu prostitutionnel – le stigmate de la prostitution étant appliqué indifféremment par la population locale et étrangère aux femmes locales des classes sociales défavorisées fréquentant des Occidentaux. Comme l'explique G. Pheterson, les femmes en situation de transgression sont vues comme mauvaises, car motivées par leur intérêt propre. Elles sont distinguées des « femmes vertueuses » par le stigmate de « putain »². La catégorie « occidentalisée » fait alors son apparition afin de contrer ce stigmate. Désigner sa compagne comme « occidentalisée » c'est ainsi lui ôter le stigmate de « putain », lui administrer une certaine respectabilité. Mais être « occidentalisée » ne signifie en aucun cas être occidentale. Les femmes occidentales demeurent dévalorisées. L'« occidentalisation » symbolise l'emprise de la supériorité occidentale, de la supériorité de l'« homme blanc » éduquant, civilisant les femmes locales. Il les place ainsi du côté de la culture, leur ôte leurs vices primaires et naturels comme la perversité et la vénalité, et s'assure une relation davantage sincère, sérieuse, durable.

A travers cette notion d'« occidentalisation » nous avons pu mettre en évidence l'ambivalence et le caractère contradictoire des attentes de ces hommes. Ils recherchent une

¹ C. Howarth, 2002, pp. 157-158.

² G. Pheterson, 2001, p. 16.

femme culturellement métisse, hybride qui conjuguerait ce qu'ils perçoivent être des valeurs occidentales basées sur une idéologie individualiste – non-conformisme, sens de l'initiative... – et ce qu'ils perçoivent comme des valeurs asiatiques – soumission à l'autorité du mari, sens du devoir conjugal, fidélité, douceur... Ces femmes thaïlandaises, par la volonté d'hybridation de la part de leurs conjoints occidentaux, mais également par la position liminale et stigmatisée qu'elles occupent dans leur pays, se rapprochent des métisses de l'époque coloniale.

Thaïlandaises et métisses : femmes de l'entre-deux

A l'époque coloniale, un important discrédit touche les « sang-mêlé » issus des unions mixtes. Les métis sont repoussés par les Asiatiques : « les baleines, dit un proverbe annamite, doivent vivre avec les baleines, et les crevettes faire ménage avec les crevettes ». Ils sont tout autant rejetés par les Occidentaux, considérés comme des êtres intermédiaires, des « half-cast ».¹ L. Malleret met en évidence certains stéréotypes à propos des métisses, notamment celui de leur liminalité. Ils sont rejetés par leurs deux cultures, ne sont ni considérés asiatiques, ni occidentaux. On s'en méfie. On leur attribue une personnalité double. Et on redoute ainsi que leur « véritable nature » reprenne le dessus. Sous le vernis de l'éducation occidentale réapparaissent un jour ou l'autre « les impulsions ataviques de l'indigène ». Des tendances contradictoires vont en s'affirmant. Le métis porte en lui de nombreuses possibilités de caractère qui nécessitent seulement certaines circonstances pour évoluer². Une expression très populaire au sein de la communauté des expatriés en Thaïlande illustre l'identité double des Thaïlandaises en couple avec un Occidental et cette peur de la part de l'homme d'un possible retour de sa compagne à sa « véritable nature » : « on ne peut jamais réellement sortir une fille de bars du bar ». « Une fille de bars sera toujours une fille de bars ». Ce ne sont pas les « impulsions sauvages » ou un « retour en arrière vers la culture » des femmes autochtones qui sont mises en avant. La « véritable nature » des Thaïlandaises est davantage assimilée à une nature vénale. Les hommes redoutent ainsi un retour à la prostitution, ou si elles n'évoluaient pas dans un contexte prostitutionnel institutionnalisé, du moins un retour à un besoin de gagner de l'argent en cumulant les conquêtes occidentales.

¹ L. Malleret, 1934, p. 177.

² *Ibid.*, pp. 178-179.

Pour L. Malleret, si les métis sont considérés comme des êtres intermédiaires, ce ne sont pourtant pas eux qui pourront constituer un lien, un chaînon entre les sociétés asiatiques et occidentales¹. On retrouve cette idée chez les couples occidentaux-thaïlandais, où les femmes en relation avec des hommes occidentaux subissent une certaine stigmatisation de la part de leur entourage. La plupart des familles assimilent ces relations à de la prostitution. Les quelques rares filles locales ne faisant pas partie du milieu prostitutionnel, disposant d'un tout autre profil que la majorité des filles engagées dans ces relations², m'ont ainsi raconté que lorsqu'elles ont appris à leurs parents qu'elles fréquentaient un Occidental, la réaction première de ces derniers fut de demander si elles manquaient d'argent ou si elles étaient tombées dans la prostitution. Ces filles entretiennent d'ailleurs des relations très distendues avec leur famille, ou n'ont plus de contacts avec leurs parents. Je n'ai pas pu savoir si cela avait un lien avec leur choix de fréquenter un homme occidental. Les autres femmes locales, qui pour la grande majorité cherchent à entretenir une relation avec un homme étranger et évoluent dans un milieu touristique et prostitutionnel, cachent à leur famille leurs pratiques et leurs sources de revenus. Si l'entourage profite de cet apport financier, et se doute très bien de sa provenance, le sujet demeure tabou. On n'en parle pas. On fait semblant de ne pas savoir. Lorsque les relations deviennent exclusives, le stigmate demeure souvent. Le couple évolue en marge de la société, au sein d'un *espace de l'entre-deux*³. Les conjointes locales servent d'interprètes et de nom permettant à l'étranger de s'établir en Thaïlande, mais non de pont vers la connaissance et l'intégration à la culture locale. Elles ne veulent pas trop se montrer « locales ». Elles vont ainsi camoufler ou atténuer certains comportements liés à des croyances religieuses ou superstitieuses. L. Malleret notait également chez les métisses à l'époque coloniale une sorte de honte de leurs origines indigènes les disposant à une froide dureté envers les Asiatiques⁴.

On peut ainsi observer une similarité entre les femmes thaïlandaises en relation avec des hommes occidentaux, liminales dans leur propre milieu et ces femmes de l'entre-deux que sont les métisses. Les unes et les autres sont également perçues comme étant à la marge des catégories du masculin et du féminin. Les filles qui s'adonnent à la prostitution adoptent un comportement presque masculin lorsqu'elles abordent les clients potentiels, comme on a pu

¹ *Ibid.*, pp. 179.

² Elles proviennent d'une classe moyenne, ont fait des études universitaires et exercent une profession leur permettant de gagner leur vie (graphiste, professeur...).

³ Cf. chapitre 1.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

l'observer auparavant. Ce n'est pas l'attitude des femmes thaïlandaises d'ordinaire de se montrer, parler fort, entrer en contact avec des hommes...

Cette position ambiguë du métis se retrouve bien évidemment chez les enfants issus de ces couples mixtes. Les conjoints occidentaux, valorisant un certain exotisme superficiel, redoutent la *contamination culturelle*.

Statut de l'enfant et peur de la *contamination culturelle*

La figure du métis a bien changé depuis l'époque coloniale. S'il jouit encore de représentations ambiguës, son statut est davantage positif qu'à l'époque des premières relations amoureuses mixtes. Son apparence physique est valorisée aussi bien par les Occidentaux que par les Asiatiques. Les enfants issus de ces unions mixtes sont considérés beaux. Les locaux mettent ainsi en avant leur peau et leurs cheveux clairs, leur grande taille, leurs yeux ronds et leur nez pointu. Les Occidentaux apprécieront au contraire leur peau mate et leurs traits asiatiques. Mais cette valorisation du métissage semble uniquement physique et non culturelle. Ainsi, si le métissage physique correspond aux critères de beauté asiatique, les métis disposent cependant d'une place et d'un statut toujours ambigu au sein de la société thaïlandaise. Peut-être que cela est en train de changer ces dernières années. On observe en effet de plus en plus de métis dans des secteurs professionnels valorisés comme les médias, la télévision ou le cinéma. Mais cela reste encore une question d'image. Leur position liminale aux deux cultures est valorisée par l'enrichissement que cela apporte – ouverture d'esprit, maîtrise de diverses langues, connaissance de plusieurs pays et cultures... – mais les personnes issues de ce métissage ont souvent des problèmes d'identité, n'arrivant pas à se positionner. Elles semblent souvent rejeter leur côté asiatique, ou du moins les croyances anciennes, la religion qui y sont associées.

La perception du statut de l'enfant est différente selon les classes sociales en Asie du sud-est. En Thaïlande comme en Malaisie, parmi les familles les plus défavorisées, avoir un enfant est source de dépenses, mais permet également d'accroître la richesse de la famille par la main-d'œuvre qu'il procure et l'assurance-retraite qu'il promet. Au contraire, dans les familles plus aisées, un enfant est souvent symbole de dépenses financières – alimentation, hébergement, loisirs, études... – mais à travers sa réussite scolaire et professionnelle il est

également créditeur de prestige social, de capital symbolique. Les familles appartenant à une classe sociale privilégiée préféreront ainsi en avoir seulement un ou deux, et plus tardivement que les ménages populaires. Ces premiers couples, pour cause d'études et d'obligations professionnelles, concrétisent souvent leur projet familial plus tard que les seconds.

Traditionnellement, les femmes malaisiennes chinoises se marient et partent vivre dans la famille de leur époux. Leurs enfants appartiendront à la lignée paternelle. La femme et ses enfants prendront le nom de famille de l'époux. Cette patrilinéarité des familles chinoises, qui s'oppose au régime cognatique et à l'uxorilocalité des Thaïs, nous permet de mieux cerner la place et le rôle des conjoints.

En Thaïlande beaucoup d'unions entre locaux ne sont pas officialisées par le mariage. Ainsi, nombre de femmes que j'ai pu rencontrer ont eu une relation amoureuse de jeunesse avec un homme thaï, hors mariage. Souvent, à la naissance de l'enfant, l'homme ne le reconnaît pas et ne donne aucune aide à la jeune femme. Beaucoup de femmes thaïlandaises compteront sur un nouveau compagnon occidental pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Le passé amoureux des femmes malaisiennes que j'ai pu rencontrer est tout autre. Celles qui ont été mariées précédemment avec un homme local ont la trentaine, la quarantaine, parfois plus. Elles vivent des rentes de leurs ex-époux et fréquentent des Occidentaux plus jeunes qu'elles sans avoir besoin d'officialiser leur nouvelle union. Nombre d'entre elles considèrent que le seul lien entre le père local et ses enfants est purement d'ordre financier. Nous voyons ici que le premier schéma est généralement officiel – mariage, divorce, pension alimentaire – alors que le second est informel – relation sexuelle hors mariage, disparition de l'homme.

Dans les couples mixtes, le statut accordé à l'enfant va ainsi être révélateur de la situation économique et sociale des conjoints locaux. En Malaisie, les couples mixtes que j'ai pu rencontrer choisissent souvent d'avoir un enfant après s'être fréquentés durant une longue période, souvent quelques années. En Thaïlande par contre, tomber enceinte est un procédé courant chez femmes locales pour garder un homme occidental et l'inciter à se marier. Il ressort des témoignages que les femmes sont souvent demandeuses, dès le début de la relation, de mariage et d'enfants. Faire un enfant avec un homme occidental leur permet de s'assurer une rente financière même s'ils se séparent. Elles considèrent souvent qu'un homme occidental va se sentir davantage responsable de sa progéniture qu'un homme local, même si leur relation prend fin.

La contamination culturelle

Au début de la relation existe une sorte d'exotisme valorisé¹ mais par la suite, surtout avec l'arrivée des enfants, s'installe une certaine méfiance envers l'autre qui risque, à travers sa culture, de prendre le dessus sur les enfants. Cet autre qui auparavant était perçu comme une passerelle vers sa culture en devient le mur d'enceinte, risquant de rendre les enfants étrangers à la culture occidentale et donc à son autre parent. Cette peur de l'emprise de la culture locale sur les enfants se ressent surtout chez les expatriés *indépendants*. Les enfants de ces derniers sont davantage pris en charge par des structures autochtones – école, entourage, pairs.... Les parents étrangers essaient souvent de leur parler uniquement dans leur langue maternelle afin de contrebalancer l'emprise de la langue thaïlandaise omniprésente. Avec le développement des transports et des moyens de communication, il est devenu plus facile de voyager et de côtoyer deux cultures, l'enfermement et l'emprise de la culture locale semblent ainsi moins importants qu'à l'époque coloniale. De plus, d'après mes observations il semblerait que lorsque le couple reste uni les enfants demeurent davantage proches de la culture occidentale que locale. On observe le contraire uniquement lorsque le père est absent ou qu'il est reparti vivre en Occident.

On retrouve là encore des représentations de l'époque coloniale à travers la « contamination culturelle » et les dangers du métissage. Le métissage en général, et le concubinage avec des femmes locales en particulier, représentait le danger suprême, contrariant le souci de la pureté raciale et de la préservation de l'identité culturelle. A. L. Stoler relève, dans la pensée impériale du début du 20^e siècle, une catégorisation des colonisés comme « autres », mais également des coloniaux eux-mêmes. En France métropolitaine, de nombreuses études médicales et sociologiques présentaient les coloniaux comme un type social distinct et dégénéré, aux caractéristiques psychologiques et même physiques spécifiques. Certaines de ces différences étaient considérées comme le résultat débilitant des conditions climatiques et sociales. A tel point, qu'après un certain temps, les coloniaux devenaient des hommes complètement différents physiquement et moralement. Certains manuels prévenaient même du risque, pour les hommes séjournant trop longtemps dans les colonies, de dégénération raciale². J. J. Virey énumère quelques débordements de façon apocalyptique, comme la jalousie – « maladie endémique des tropiques » –, le priapisme, la nymphomanie, le pica, la catalepsie pour les deux sexes, les gros seins et la fécondité pour les femmes, comme étant le tribut que

¹ Comme nous avons pu le voir notamment dans les chapitre 4 et 5.

² A. L. Stoler, 1990, 54.

les Européens devaient payer au climat de Batavia¹. La médecine coloniale mettait en avant un glissement entre les dégénérescences physique, morale et culturelle de nombreuses manières. Les conditions climatiques, sociales et professionnelles de la vie coloniale favorisaient un ensemble de troubles psychotiques affectant l'équilibre cérébral, prédisposant les Européens dans les tropiques à des ruptures mentales (*mental breakdown*)². L'émotivité d'un homme colonial était augmentée par une existence hors du cadre social auquel il était adapté en France, une isolation en avant-poste, une fatigue morale et physique et un régime alimentaire modifié³.

Même dans les colonies où le climat n'était pas considéré mauvais pour la santé, les enfants européens étaient supposés bien se développer seulement jusqu'à leurs six ans. A partir de cet âge, les influences culturelles des natifs prenaient de l'importance. En Indonésie, durant la colonisation hollandaise, où le système scolaire pour les enfants européens était considéré excellent, certains jugeaient impératif d'envoyer leurs enfants en Hollande afin d'éviter la « précocité » associée aux tropiques et les « dangers » du contact avec les jeunes locaux qui n'étaient pas des « éléments européens pur sang » – *full blooded Europeans elements* (Stoler, 1990 : 61). A. L. Stoler évoque cette peur de la *contamination culturelle* envers les enfants issus du métissage durant l'époque coloniale. Le métissage est généralement représenté comme le danger suprême de l'identité culturelle et de la pureté de la race⁴. Les colonisateurs redoutaient qu'une fois devenus adultes ils rejoignent l'ennemi « dégénéré » et « *décivilisé* »⁵. A. L. Stoler a évoqué ce risque de dégénérescence dans les colonies. Dans les Indes Néerlandaises, « *degenerate* » était un adjectif qui précédait invariablement ceux désignés comme pauvres et blancs. Il pouvait être invoqué pour protéger les écoles pour enfants hollandais « pur sang » (*full-blooded*) de leurs pauvres compatriotes indo-européens, ainsi que des enfants « purement » javanais. De manière similaire la notion de dégénérescence apparaît de manière répétée dans le code légal des Indes de 1898 à propos des mariages mixtes afin de justifier le fait que les femmes européennes qui choisissent des hommes natifs comme époux ne doivent pas avoir droit à la nationalité hollandaise. Ce n'était pas un problème « européen » ou un problème colonial particulier, mais un discours « mobile » de l'empire qui désignait l'éligibilité pour la nationalité, l'appartenance de classe, et les assignements liés aux genres et à la « race »⁶.

¹ P. Labrousse, in D. Lombard, 1993, p. 284.

² A. L. Stoler, *op. cit.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

On pensait à cette époque qu'à travers le contact sexuel avec une femme de couleur les hommes français contractaient non seulement des maladies, mais également des sentiments avilis, des propensions à l'immoralité et une extrême sensibilité à des états décivilisés¹. La notion de « décivilisé » se retrouve dans des romans sur l'Indochine datant de l'époque coloniale. Le personnage principal choisit délibérément de couper les ponts avec la culture occidentale et d'adopter les coutumes autochtones, de s'immerger totalement dans la culture locale, notamment en épousant une femme asiatique².

On retrouve cette peur de la *contamination culturelle* dans le discours et le comportement des expatriés. Celle-ci prend tout son essor avec l'arrivée des enfants et les choix à effectuer dans leur éducation. Le choix du prénom des enfants illustre de manière anecdotique cette peur de l'emprise de la culture locale. En me basant sur les quelques dizaines de couples avec qui j'ai pu entrer en contact, il semblerait que la majorité de ceux installés en Occident favorisent un choix de prénom « exotique ». Par « exotique » j'entends un prénom à consonance asiatique ou du moins peu commun, voire inexistant en Occident. Par contre, et cela se vérifie presque à chaque fois, lorsque le couple réside en Malaisie ou en Thaïlande, les enfants portent des prénoms typiques, classiques du pays du conjoint occidental : Laura, Paul, Marius, Nicole, Nathalie... Cette anecdote montre l'ambiguïté entre l'attrait pour l'« exotisme » et la nécessité de bases sûres, stables : « occidentales ». L'exotique doit demeurer une façade, un emballage travestissant et modelant à son avantage nos valeurs culturelles occidentales. Mais l'emprise du local doit être surveillée constamment par le conjoint occidental. Nombre d'entre eux disent ainsi toujours rester en alerte pour empêcher que leur enfant « go native », devienne local. Les enfants sont fréquemment placés dans des écoles internationales, où l'on veille à ce qu'ils parlent au minimum l'anglais mais également la langue maternelle du conjoint occidental. Les conjoints occidentaux parlent fréquemment leur langue maternelle avec leurs enfants, parfois même au sein du couple où c'est la femme locale qui fera davantage l'effort d'apprendre la langue de son époux alors que celui-ci ne fait souvent pas la démarche d'apprendre la langue locale. La majorité des couples dont j'ai pu observer l'intérieur du foyer et le mode de vie adoptent, bien que résidant en Asie, un mode de vie occidental – mobilier, nourriture, activités... Ce mode de vie est souvent valorisé par les

¹ *Ibid.*, p. 56.

² Cf. notamment *Le retour à l'argile* de G. Groslier ou *Saramani* de R. Meyer. L. Malleret, 1934, p. 172.

conjointes locaux considérant qu'il leur confère une image de luxe, de développement, de richesse et de « culture » – dans son acception intellectuelle et artistique.

A l'époque coloniale, certains médecins considéraient que l'unique traitement à la « décivilisation » était « le retour en Europe ». D'autres favorisaient un ensemble local de remèdes, en prescrivant une éthique bourgeoise de moralité et de travail. Ceci incluait une modération sexuelle, une régularité dans le travail, un régime frugal, des exercices physiques et une camaraderie européenne, étayée par une solide vie de famille avec des enfants européens, élevés et nourris par une épouse européenne¹. La prolifération de stations dans les hauteurs – *hill stations* – au cours du 20^e siècle reflète ces problèmes physiques et politiques. Inventées au début du 19^e siècle pour les militaires, ces stations dans les hauteurs procuraient des « environnements pseudo-européens » (*European-like environments*) dans lesquels les coloniaux pouvaient retrouver leur bien-être mental et physique en simulant les conditions de « chez eux » – *at home*. Les bungalows de vacances et les écoles construits dans ces banlieues ségréguées procuraient un refuge culturel et une régénération².

L. Malleret évoquait à l'époque coloniale la nécessaire solidarité des blancs face à l'appréhension d'une menace locale. « Les particularités nationales se fondent dans un ensemble où l'on ne reconnaît ni Russes, ni Allemands, ni Polonais, mais seulement des Européens » (Malleret, 1934 : 51). Tous les peuples occidentaux tendent à se fondre dans l'éloignement et l'isolement dans un monde sans nulle attache avec le leur. La solidarité de la société européenne, devant le péril indigène dont l'obscur menace pèse sur les relations des Blancs aux colonies, était assez forte. A défaut d'une inflexible morale et d'une doctrine politique assurée, un faisceau de préoccupations partagées suffisait à créer des obligations communes. C'est bien de la conviction inavouée d'un danger que procède ici l'affermissement de l'association³. On retrouve cette nécessité de fréquenter la communauté expatriée, surtout chez les expatriés *indépendants* qui sont justement davantage dépendants du local – pour leur visa de séjour, leur travail... – et de leur compagne locale – pour communiquer avec les locaux, leur travail, leur maison...

En Thaïlande, lorsque certains expatriés *indépendants* parlent de leurs enfants, ils donnent parfois l'impression que ce ne sont pas les leurs. Ils parlent d'eux d'une manière très

¹ A. L. Stoler, *op. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 55.

³ L. Malleret, 1934, p. 165.

distante, comme s'ils parlaient de « petits sauvages », attendrissants mais étrangers et étranges : « avec leurs têtes de petits thaïlandais », « vivant à moitié nus sur leur île » et « ne parlant pas un mot de français », « qui penserait que je puisse être leur père »... On observe ainsi une distance vis-à-vis de leur progéniture, accentuée par l'utilisation de démonstratifs au lieu des possessifs généralement d'usage : « ces enfants », « ces petits sauvages », « ces Thaïs »... Ils ne sont pas ou plus de leur culture, donc plus vraiment à eux. Quelques hommes semblent même avoir abandonné l'idée de surveiller leur progéniture et, étant séparés de la mère, la laissent à sa charge et s'amusent de « ces petits sauvages » « en partie Occidentaux », « retournés à l'état de nature ». Jean-Claude, un Français approchant les soixante-dix ans, résidant à Bangkok, parle ainsi de ses deux filles qu'il a eues avec une jeune Thaïlandaise de qui il est séparé. Il va parfois leur rendre visite sur l'île où elles vivent et s'amuse du fait qu'elles ne ressemblent en rien à des petites Françaises : « ce sont de vraies petites sauvages » « à l'état de nature ». Il semble adopter un comportement de colon, extérieur, et ne pas considérer ces deux filles comme réellement siennes. Cette perception n'est pas dépréciative. Les expatriés semblent ainsi chercher à valoriser l'aspect « aventurier » de leur personnalité. Ils se présentent alors comme des explorateurs, voire des colons, s'étant acoquinés avec les femmes locales, s'étant acclimatés, intégrés un minimum, mais conservant tout de même leur distance et leur supériorité. Notons que les hommes percevant ainsi leurs enfants métisses sont généralement ceux qui sont séparés de la mère de ces derniers. Ils n'exercent qu'un rôle extérieur et subalterne vis-à-vis de leurs enfants, n'ayant souvent aucun pouvoir sur eux.

Cette perception de leur propre progéniture fait partie de l'illusion. Souvent, les expatriés *indépendants* donnent l'impression que leur vie – qui n'entre plus dans les normes culturelles que leur société d'origine leur a inculquées – n'est plus vraiment réelle. Ils évoluent dans une sorte de parenthèse, d'entre-deux. Ils s'appuient souvent sur la culture locale pour justifier cette sorte de « laisser-aller », de « vie au jour le jour », affirmant que cette manière de voir la vie fait partie des manières de faire et de penser des autochtones. Mais en réalité, il s'agit ici encore d'une mauvaise connaissance de la culture locale qu'ils côtoient pourtant. L'impression que rien n'est important est liée à l'apparent détachement des locaux lors des interactions sociales. Cette nécessité de détachement, de tempérance des humeurs, de *chai yen* (« cœur frais »), de maîtrise des émotions ou de nécessité de garder la face régule les relations humaines. Mais au-delà de cette forme de pudeur dans les comportements, leur vie est marquée par des étapes, des attentes. Tout comme en Occident la société leur a inculqué un chemin de vie à suivre : étudier, travailler, se marier, s'occuper de sa famille, faire des enfants... L'intérêt

premier d'épouser un Occidental, pour les femmes thaïlandaises issues d'un milieu populaire, serait justement comme nous l'avons vu cette assurance sur l'avenir.

Nous avons vu dans ce chapitre que l'exotisation des femmes locales s'effectue par opposition aux femmes occidentales, que ce soit à travers la dichotomie féminin/masculin, société moderne/société traditionnelle ou nature/culture. L'idéal de l'« épouse occidentalisée » met en apparence un peu de désordre dans cet ordonnancement pour finalement conforter la « supériorité » de l'homme occidental. Etre « occidentalisée », ce n'est pas ressembler ou partager des valeurs communes avec les femmes occidentales, mais se soumettre à l'acte civilisateur de l'homme occidental. L'« occidentalisation » d'une femme thaïlandaise assure ainsi sa non-appartenance à la catégorie des « prostituées » et confère une certaine assurance de sincérité et de durée à la relation amoureuse. On revient alors à la dichotomie sociétés modernes/sociétés traditionnelles et nature/culture où l'« occidentalisation » est jugée supérieure, socialisatrice et éducatrice.

La question du statut de l'enfant nous permet d'effectuer un pont introduisant le chapitre suivant, la thématique des classes sociales et le positionnement identitaire des femmes locales. Après nous être intéressés aux identités de genre et de « race », ce sont les identités de classe qui vont maintenant occuper notre attention. Dans la partie suivante, nous allons nous concentrer sur les femmes locales, leur attrait pour l'autre étranger ainsi que sur la construction identitaire de soi et de l'autre qu'elles effectueront, les caractéristiques sociales qu'elles jugeront importantes et valoriseront ou imiteront, selon leur nationalité mais surtout selon leur appartenance sociale.

PARTIE III

Le « calcul sauvage » ?

« Il semble bien que le calcul sauvage partage avec son illustre cousine (la pensée sauvage) une forte capacité de neutraliser les événements qu'ils investissent. Rien d'humain qui ne fut étranger aux Hawaïens – encore que l'inverse ne fut pas toujours vrai. [...] Tout se passait comme si rien ne se passait, comme si l'histoire ne pouvait se faire, comme s'il ne pouvait surgir d'évènement à proprement parler, aucun incident auquel la culture n'aurait déjà pourvu. Les femmes hawaïennes, qui prenaient d'assaut les navires qu'elles tenaient pour signes de la divinité, voulaient « faire l'amour, pas l'histoire » – et pas d'histoires. Pourtant, on ne saurait en conclure que la société hawaïenne était une « société froide ». Tout au contraire, elle devait se révéler extrêmement vulnérable au changement » (Sahlins, 1989 : 43-44).

« Femmes vénales », « mangeuses d'hommes au cœur froid » ou « prostituées », tel est souvent décrit, par les hommes occidentaux, l'intérêt financier des femmes thaïlandaises pour les hommes blancs. Mais le « calcul sauvage » de ces femmes asiatiques, tout comme celui des Hawaïennes, ne s'avère pas aussi « sauvage » ou « barbare », mais fondé sur des croyances et des réalités sociales, culturelles et économiques. Dans cette dernière partie, nous nous placerons ainsi du point de vue des femmes locales. Quelles différences peut-on observer dans les attentes et les stratégies de ces femmes malaisiennes et thaïlandaises selon leurs nationalités, leurs classes sociales et leurs origines ethniques ?

Au chapitre 6, nous nous concentrerons sur les attentes différenciées des femmes locales, thaïlandaises et malaisiennes. Nous verrons ainsi que si les premières espèrent une sécurité économique et sur l'avenir, les secondes aspirent à davantage de liberté face à leur culture et leur religion. Au chapitre 7, c'est un principe du don bien particulier qui va être mis en exergue afin d'expliquer la mécanique du lien amoureux qui s'instaure entre les deux acteurs de la relation intime en Thaïlande. Comment le don est-il vecteur à la fois d'engagement et de rupture ? Il permet de nier l'échange prostitutionnel, ou l'intérêt économique de la relation, et d'établir une dépendance. Mais la rupture du don est en retour la cause de nombreuses ruptures affectives. La femme thaïlandaise juge l'homme occidental *kîi-niao* – « radin » – ; son partenaire la trouvant trop demandeuse et pas suffisamment reconnaissante, la place dans la catégorie des « prostituées ».

Dans ce dernier chapitre, nous nous concentrerons uniquement sur l'étude des relations intimes interculturelles ayant cours en Thaïlande. Les relations occidentalo-malaisiennes feront lieu de brèves comparaisons. Nous nous appuierons sur l'*idéal-type* de couple le plus répandu en Thaïlande : celui où les différences économiques et sociales entre les conjoints sont les plus marquées. Comme nous l'avons déjà présenté dans le chapitre 2, les femmes locales proviennent majoritairement de milieux défavorisés, souvent des campagnes et évoluent dans un milieu privilégiant les contacts avec les touristes occidentaux. Si elles ne travaillent pas

forcément dans le milieu prostitutionnel institutionnalisé, elles peuvent occasionnellement vendre leur corps¹ en travaillant dans des bars, des salons de massage, des hôtels, des commerces de rue... J'insiste ainsi une fois de plus, avant de débiter cette troisième partie, sur le fait que les filles thaïlandaises que j'évoquerai tout au long du chapitre 7 partagent ce profil sociologique particulier et ne représentent en aucun cas toutes les femmes locales.

¹ Cf. *open-ended prostitution* au chapitre 2.

Chapitre 6

Sécurité économique versus liberté

« La socialisation différentielle disposant les hommes à aimer les jeux de pouvoir, les femmes à aimer les hommes qui les jouent, le charisme masculin est, pour une part, le charme du pouvoir, la séduction que la possession du pouvoir exerce, par soi, sur des corps dont les pulsions et les désirs mêmes sont politiquement socialisés [...]. Exclues des jeux du pouvoir, elles [les femmes] sont préparées à y participer par l'intermédiaire des hommes qui y sont engagés » (Bourdieu, 2002 : 111-112).

De manière universelle, les femmes auraient ainsi tendance à désirer les hommes pour le capital – économique, culturel, social ou symbolique – qu'ils possèdent et le pouvoir qu'elles peuvent acquérir à travers eux. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, l'émancipation féminine et la crise des identités sexuées complexifie ce schéma d'acquisition du pouvoir. En Occident, de nombreuses femmes sont considérées *mutantes* par certains hommes qui n'apprécient pas leurs velléités d'acquérir du pouvoir par elles-mêmes, sans plus nécessiter l'intermédiaire d'un homme. Ces jeux de pouvoir entre les sexes sont au contraire mis en exergue dans les relations amoureuses interculturelles engageant des individus issus de pays inégalement dotés économiquement. Quel type de capital Malaisiennes et Thaïlandaises souhaitent-elles acquérir à travers l'homme blanc ? Quels sont les positionnements social et identitaire qu'elles souhaitent mettre en avant ? Quelles sont leurs attentes concernant cette relation interculturelle et les représentations qu'elles se font de l'Occident ?

On observe deux différences majeures entre les femmes thaïlandaises et malaisiennes engagées dans une relation avec un homme occidental : d'une part, leur statut économique et social, d'autre part, leurs attentes. Comme nous l'avons présenté plus en détail dans le chapitre 2, les femmes thaïlandaises se trouvant au contact des Occidentaux – touristes ou expatriés – proviennent souvent des campagnes et ont arrêté l'école vers 14 ans. Elles arrivent à Chiang Mai ou à Bangkok pour trouver du travail et subvenir à leurs besoins, à ceux de leurs parents et parfois de leurs enfants. Les rencontres peuvent se faire dans le milieu de la prostitution ou du tourisme – salons de massage, spas, *guest houses*, restaurants, transports. En Malaisie, les contacts entre Occidentaux et touristes se tissent majoritairement dans le milieu professionnel ou universitaire. Les Malaisiennes présentent donc un profil tout à fait différent des

Thaïlandaises, voire même opposé. Elles appartiennent aux classes moyenne ou supérieure de la société, disposant ainsi d'un capital culturel et économique supérieur à celui de leurs homologues thaïlandaises. Les premières ont souvent pour but d'acquérir une sécurité financière tandis que les deuxièmes, disposant déjà d'un capital économique et culturel important, vont, à travers leur conjoint et sa culture, rechercher une certaine liberté, une prise de distance vis-à-vis de leur propre culture et des contraintes qu'elle impose.

A demi-mot, Sheau Wei, une Malaisienne chinoise de 35 ans vivant à Kuala Lumpur avec son époux hollandais exprime son choix d'un partenaire occidental :

« La raison pour laquelle vous choisissez un partenaire qui est différent, c'est parce que, je pense, au fond de vous, vous voulez vivre quelque chose de différent, que vous voulez regarder les choses différemment (...). Je dirais que j'ai intentionnellement évité de sortir avec un homme local. Je pense que maintenant il y a un changement dans la manière de se comporter des hommes locaux en couple, mais je dirais que, dans ma génération, les hommes restent plus conservateurs ou traditionnels. Ils ont certaines attentes envers leurs partenaires féminines, qui doivent jouer un rôle plus traditionnel. »

Comme nous allons le voir, cette recherche de liberté ne se conjugue pas avec un rejet de leurs propres valeurs, mais consiste plutôt en une réutilisation, une valorisation de certains points d'une culture ou de l'autre selon leurs besoins. L'attrait pour les hommes occidentaux serait donc proportionnel au capital économique des femmes malaisiennes, contrairement à leurs voisines thaïlandaises. Si la logique de ces premières n'est donc pas forcément financière, quelles sont leurs attentes ?

L'alliance avec un homme étranger comme symbole de pouvoir dans le monde austronésien

Dans le monde austronésien, la perception du pouvoir politique comme étant le produit nécessaire d'une alliance entre un homme étranger et une femme autochtone est très répandue. Cette idée du pouvoir pourrait ne pas être étrangère à l'attrait actuel des femmes malaisiennes

pour les hommes occidentaux. Ceci expliquerait également la valorisation symbolique de ces relations et le fait qu'elles ne soient pas stigmatisées comme en Thaïlande¹.

P. E. de Josselin de Jong montre ainsi qu'historiquement le recours à des hommes étrangers a été valorisé en Indonésie. On attribuait à ces derniers certains pouvoirs symboliques alors que leurs pouvoirs politiques étaient fortement restreints, voire inexistants. Les Rois Minangkabau étaient d'origine étrangère – généralement appelés « Hindus » ou « Hindus-Javanese » – et toujours maintenus hors de la vie courante. C'était de pures excroissances du corps politique. Ils n'avaient exercé aucune influence pendant leur semblant de règne et ne causèrent aucun problème quand ils ont finalement été évincés au début du 19^e siècle². Cependant, ils régnaient en partie par l'efficacité symbolique des rites de cours, et leur pouvoir coercitif était loin d'être négligeable³.

La constitution de l'identité balinaise s'est effectuée à travers des mythes, et notamment des mythes de colonisation. En 1343, les armées du grand royaume javanais de l'Est, *Majapahit*, ont vaincu le « roi de Bali », un monstre supranaturel à la tête de cochon. Les Balinais perçoivent ainsi l'origine de leur civilisation, mais également eux-mêmes, comme le produit d'une rencontre. Ils se considèrent comme les descendants des envahisseurs javanais, et non comme des défenseurs balinais. Au départ, il y a *Majapahit*. Ce qui précédait n'était que chaos rempli de démons et de vilains. Période dont les Balinais ne connaissent presque rien. La conquête de *Majapahit* est considérée comme le tournant positif de l'histoire balinaise car elle mit fin à l'ancien Bali du barbarisme animal, pour laisser place à un Bali renaissant à l'élégance esthétique et à la splendeur liturgique. Leurs règles sociales proviennent de rives étrangères plus cultivées. Les différents gouverneurs des régions de Bali étaient supposés être les descendants d'un membre de l'entourage des nobles qui avaient accompagné le roi immigrant. La conception balinaise du développement politique est ainsi perçue selon un schème basé sur la dissolution d'une unité originale en une diversité grandissante. Les Balinais n'attendent donc pas un progrès implacable vers la « bonne société », mais considèrent que l'évolution de la société suit un déclin graduel d'un modèle classique de perfection⁴.

M. Sahlins évoque également cette thématique à travers l'histoire de Cook et de ses marins à Hawaï, et ce qu'il nomme le « calcul sauvage » (1989 : 21-49). En expliquant la logique humaine qui se cachait derrière le sort en apparence jugé « barbare » ou « sauvage »

¹ Il faut bien évidemment prendre également en considération l'importance du tourisme sexuel en Thaïlande qui favorise la stigmatisation de ces relations.

² P. E. de Josselin de Jong, 1951, p. 95.

³ Se référer notamment à C. Geertz, 1980, et T. Day, 2002.

⁴ C. Geertz, *op. cit.*, pp. 14-15.

réservé à Cook, M. Sahlins met en lumière le statut de divinité qui fut conféré au capitaine et aux autres membres du navire exploratoire. Au début, les Hawaïens appliquèrent le terme *akua* – « dieu » ou « divinité » – aux personnes, aux navires et aux divers objets appartenant aux étrangers. Puis, au fur et à mesure que les gens et les choses furent incorporés à la société hawaïenne, ils devinrent *kama'āina* – « enfants du pays ». Tout se passait comme si rien ne se passait, comme si l'histoire devait rester cyclique et n'être marquée par aucun événement extérieur inattendu. Les femmes hawaïennes, qui sautaient sur les étrangers qu'elles considéraient comme divins, voulaient « faire l'amour, pas l'histoire »¹.

La volonté de la part des locaux de faire affaire directement avec les étrangers permit de bouleverser l'ordre hiérarchique à Hawaï. L'intérêt collectif vis-à-vis du commerce se développa chez les hommes et femmes locaux, les constituant en tant que classe contre leurs chefs. Les chefs apportaient traditionnellement de l'attention aux biens statutaires, honorifiques et politiques ; le peuple s'appropriait les biens matériels apportés par les Occidentaux. Ce nouveau commerce dressa également le peuple contre le système des tabous mis en place par les chefs pour contrôler le commerce. Les marins invitaient les Hawaïennes à bord des navires, où elles partageaient leur mode de vie occidental. Traditionnellement à Hawaï les hommes prenaient leurs repas en communion avec les dieux ancestraux, consommant la même nourriture que celle des sacrifices, qui ont toujours été interdits aux femmes. La participation des femmes à ces repas souille alors le sacrifiant, l'offrande, et de ce fait le dieu. Les femmes violaient ainsi les tabous hawaïens concernant la commensalité entre les sexes².

Pour M. Sahlins, il ne faut pas penser en termes d' « idéologie » et de « superstructure » car il s'agit d'économie politique de l'amour. L'érotique est le pragmatique. Les conquêtes sexuelles sont un moyen, pour le sujet agissant, de se procurer des avantages matériels³. Dans la société hawaïenne, l'amour « était un moyen privilégié d'accéder au pouvoir et à la fortune. Par amour, on gagnait ou on perdait honneur et dignité » (Sahlins, 1989 : 27). On retrouve cette idée de bouleversement de l'ordre hiérarchique en Thaïlande et en Malaisie où s'unir avec un homme occidental permet aux femmes locales d'échapper à l'ordre social – c'est-à-dire à une appartenance sociale défavorisée pour les Thaïlandaises, et à l'emprise des codes religieux et culturels pour les Malaisiennes – comme nous allons le voir.

¹ M. Sahlins, 1989, pp. 43-44.

Se référer à l'œuvre de M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, 1989, pour davantage de précisions sur cette thématique.

² *Ibid.*, pp. 25-26.

³ *Ibid.*, p. 34.

Pour B. Formoso, la prostitution en Thaïlande procède toujours d'un rapport à l'étranger, qu'il soit proche ou lointain. Le tourisme entre dans ce schéma. Le *Farang* étant perçu par la population locale comme le « riche polygame », lorsqu'il fréquente une Thaïlandaise, celle-ci ainsi que sa famille voient dans le mariage avec un Occidental un moyen de « subvertir un ordre hiérarchique très pesant qui surdétermine les effets d'une origine modeste » (2001 : 67). Selon les compagnons de Cook, les femmes qui se jetèrent dans les bras des marins anglais appartenaient elles aussi, comme les Thaïlandaises, à un milieu défavorisé¹. Ces femmes valorisent ainsi leur capital économique.

B. Formoso s'appuie sur la thèse de M. Foucault pour interpréter les opinions des nationalistes thaïlandais et des classes populaires envers le *Farang* et sa sexualité. Les deux perceptions contradictoires de la relation intime avec un *Farang* s'accordent sur l'argument foucauldien percevant le sujet sexuel comme étant métonymique d'un désir et ainsi d'un rapport de pouvoir. Les milieux nationalistes mettent en avant l'impérialisme occidental et la dilution du corps social thaï, alors que les classes populaires thaïlandaises voient le moyen de contourner la domination des élites urbaines et une possibilité de promotion sociale. Ainsi le salut des Thaïlandaises les plus défavorisées provient des « « corps étrangers », extérieurs à un ordre hiérarchique multiséculaire qui en soi n'offre guère aux démunis de possibilités d'amélioration de leur destin » (2001 : 67).

Si le pouvoir s'acquiert à travers l'Etranger, la résistance au pouvoir est interne à la société. C'est-à-dire que les femmes thaïlandaises et malaisiennes utilisent les hommes occidentaux pour valoriser leur capital, mais cette valorisation ne s'effectue pas par une migration, un changement géographique. Cette valorisation permet de contrer la position sociale et économique de ces femmes au sein de leur société, et également d'échapper – de manière souvent illusoire – aux attentes comportementales culturellement dictées qui leurs sont liées. Ainsi, comme nous le verrons plus loin, les Malaisiennes pourront bénéficier de davantage de libertés, face à l'emprise de la religion islamique notamment. Les techniques de valorisation du capital des femmes thaïlandaises et malaisiennes illustrent l'idée foucauldienne de résistance interne au pouvoir. Selon M. Foucault, là où il y a pouvoir il y a résistance. Et cette résistance n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Les rapports de pouvoir disposant d'un caractère strictement relationnel : ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance (2006 : 125-126). M. Foucault préconise ainsi de ne pas rechercher qui a le pouvoir dans l'ordre de la sexualité – les hommes, les adultes, les

¹ *Ibid.*, p. 27.

parents, les médecins... – et qui en est privé – les femmes, les adolescents, les enfants, les malades... – ; ni qui a le droit de savoir et qui est maintenu dans l'ignorance. Il faut plutôt rechercher le schéma des modifications que les rapports de force impliquent par leur jeu même. « Les « distributions de pouvoir », les « appropriations de savoir » ne représentent jamais que des coupes instantanées, sur des processus soit de renforcement cumulé de l'élément le plus fort, soit d'inversion du rapport, soit de croissance simultanée des deux termes. Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des « matrices de transformations ». » (2006 : 130-131). M. Foucault évoque ce processus de transformation en insistant sur le caractère interne de la résistance au pouvoir. Cette résistance se fait à l'aide d'une personne extérieure, étrangère mais agit sur une structure locale. Ma thématique de recherche se limite aux relations se tissant en Malaisie et en Thaïlande et aux couples choisissant de s'installer dans ces pays d'Asie du sud-est. Mais il serait intéressant de pouvoir comparer les profils sociologiques des conjoints ayant choisi de s'établir en Occident, ainsi que leurs attentes envers la valorisation du capital.

L'Occident : entre valorisation et dévalorisation

« L'orientalisme a été adapté avec succès au nouvel impérialisme, où ses paradigmes directeurs ne contestent pas, mais bien confirment le dessein impérial ininterrompu de domination sur l'Asie » (Said, 1997 : 347).

La Thaïlande donne souvent l'image d'un terrain de jeu moderne se rapprochant fort de l'époque coloniale où, zone neutre, elle était le lieu de *Rest and Recreation Camps* pour les GI's américains – comme nous l'avons vu dans le chapitre 1. Le développement des structures récréatives destinées au tourisme, ainsi que la prostitution et la facilité apparente des relations intimes avec les locales favorisent ce climat d'emprise impériale et de pouvoir de l'Occident sur l'Asie. Mais, comme nous le verrons, les rapports de pouvoir ayant cours dans l'*espace de l'entre-deux* ne s'effectuent pas toujours dans le sens que l'on pense. Les locaux pouvant user de leur position de dominés pour arriver à leurs fins et inverser les rapports de pouvoir. Mais que pensent les autochtones de l'Occident ? Quelles en sont leurs représentations ?

E. W. Said observe en Orient une adaptation de la classe intellectuelle au nouvel impérialisme comme un triomphe de l'orientalisme. La domination culturelle se maintient par

le consentement des Orientaux eux-mêmes¹. On retrouve en effet dans le discours des Malaisiens et de Thaïlandais une forte valorisation de l'Occident. Est ainsi fantasmé son développement à la fois économique, culturel et intellectuel. Sont mis en avant la grandeur, la beauté et le romantisme de certaines villes occidentales, ainsi que le style et la qualité de vie de leurs habitants. Mais, tout comme les rapports de pouvoir s'exerçant entre Orient et Occident, les représentations de l'Occident sont fortement nuancées. A la fois fantasmé et valorisé pour sa culture, son développement, son essor intellectuel, bref son capital économique, culturel et symbolique, l'Occident est également dénigré pour son manque de morale et de valeurs religieuses, pour sa décadence.

Comme nous venons de le voir, à bord des navires occidentaux, les Hawaïennes partageaient les repas des marins. La logique hawaïenne du tabou demeurant, ces comportements de promiscuité eurent pour effet de consumer la divinité de l'étranger. En tant qu'hommes qui mangeaient avec des femmes, les Anglais furent rapidement désacralisés, et apparurent comme porteurs de souillure. Une rupture s'installa alors entre Hawaïens et Européens². On retrouve cette idée de valorisation et de dévalorisation de l'Occident et des Occidentaux en Malaisie et en Thaïlande. Si l'Occident lointain reste fantasmé et idéalisé, ce que les locaux perçoivent et côtoient de l'Occident dans le proche l'est nettement moins.

Les notions de *chai rôn* (« cœur chaud ») et de *sia na* (« perdre la face »)³, extrêmement péjoratives et opposées à la notion de *chai yen* (« cœur frais »), décrivent fréquemment les Occidentaux jugés trop expressifs, colériques et entrant facilement en conflit. Cette opposition chaud/froid n'est pas une simple métaphore mais nécessite une régulation des humeurs et des fluides corporels par l'alimentation et la médecine traditionnelle. Les immigrés chinois et les *Farangs* sont considérés comme étant « crus » au « cœur chaud ». Les étrangers sont ainsi perçus comme des êtres foncièrement déséquilibrés⁴.

Le *Farang* jouit d'une représentation fortement négative en Thaïlande, étant perçu par la population locale à la fois comme un « fou de sexe », mais également comme sale, négligé, irrespectueux, hautain et avare. Les locaux expliquent cette image tout d'abord par la forte demande de services sexuels en tous genres de la part des touristes occidentaux, mais également par l'aspect très visible de ces rencontres sexuelles. Les touristes sont également souvent perçus comme étant mal habillés – shorts, tongs, tee-shirts sales... – et négligés – cheveux gras, peau transpirante... Leur attitude est fréquemment interprétée comme

¹ E. W. Said, 1997, p. 349.

² M. Sahlins, *op. cit.*, pp. 25-26.

³ Cf. chapitre 3.

⁴ B. Formoso, 2000b, p. 112.

irrespectueuse et hautaine. Cela peut en partie s'expliquer par le fait que les Occidentaux ne connaissent pas ou peu, et ne mettent donc pas en pratique, les normes comportementales locales visant à montrer du respect aux personnes jugées supérieures par le statut ou par l'âge. Par exemple, très peu de touristes ou d'expatriés respectent la pratique locale de se baisser en passant à côté d'une personne que l'on juge ou que l'on sait plus âgée ou au capital plus important.

En Malaisie, le tourisme occidental étant moins développé que dans le pays voisin, l'image des Occidentaux est davantage calquée sur les expatriés majoritairement *contractuels* que les locaux peuvent rencontrer, et sur un tourisme « propre », c'est-à-dire éloigné du tourisme sexuel et sensationnel¹ majoritaire en Thaïlande. Les expatriés que les autochtones sont amenés à rencontrer évoluent dans un cercle de travail qui leur est familier. Ils disposent parfois du même capital économique, partagent souvent des intérêts communs. La dévalorisation de l'Occident s'effectue alors moins que dans le pays limitrophe. Néanmoins, certaines représentations négatives ont également cours en Malaisie comme celle de décadence. De plus, l'idéologie anti-occidentale a été utilisée par le Premier ministre Mahathir durant des décennies.

Dans les deux pays, la représentation de décadence de l'Occident est très présente. Cette décadence prend corps principalement à travers la perte des valeurs religieuses et familiales. C'est-à-dire que la majorité des Malaisiens et des Thaïlandais considère que les Occidentaux ne croient plus en rien. Ils ne sont plus guidés par des valeurs morales que les locaux jugent être la base de toute existence. Ils n'ont pas d'âme et sont ainsi « vides », « impurs », voire « mauvais ». Leur existence est vide de sens. Quant à la perte des valeurs familiales, elle se traduit par l'importance de plus en plus faible accordée à la famille et tout particulièrement aux aînés. En témoigne selon eux la pratique du placement des parents âgés en maison de retraite, la non prise en compte de l'opinion de l'entourage familial dans certaines prises de décision ou des comportements plus généraux de non-respect des personnes âgées dans l'espace social. L'idée de décadence entache aussi la représentation de l'Occident comme une forte puissance économique. Depuis une dizaine d'années, avec l'émergence de la Chine et de l'Inde, accentuée par la crise économique mondiale dont elles ont pu tirer profit – creusant certes les écarts sociaux au sein de leur population, mais renforçant la richesse des plus favorisés –, Malaisiens et Thaïlandais ressentent un bouleversement favorable dans la situation économique

¹ Lorsque je parle de tourisme sensationnel, je me réfère à ce que j'ai pu présenter dans le chapitre 1, soit un tourisme où l'on cherche à expérimenter de nouvelles sensations, à dépasser ses limites, que se soit à travers l'effort physique – trekking, plongée... – les substances illicites ou les expériences sexuelles.

mondiale. En effet, si depuis quelques années le rayonnement culturel de l'Europe et de l'Amérique du nord n'est plus, si le développement économique de cette région du monde stagne, certains pays d'Asie prennent un important essor. Ces changements relativement récents dans l'économie mondiale semblent modifier peu à peu la représentation que Malaisiens et Thaïlandais se font de l'Occident. S'il est encore trop tôt pour percevoir avec précision ces modifications, et si l'emprise économique et intellectuelle de l'Occident sur le reste du monde demeure, il serait néanmoins intéressant de suivre de près cette évolution et l'effet qu'elle peut jouer sur les relations mixtes.

L'« occidentalisation » perçue par les femmes autochtones

Nous avons traité de l'« occidentalisation » des femmes thaïlandaises du point de vue des expatriés dans le chapitre précédent. Mais comment les locales perçoivent-elles le métissage, et donc leur hybridation culturelle attendue par les Occidentaux ?

Pour les femmes thaïlandaises que j'ai pu interviewer, il serait impensable de partir vivre en Occident. Si elles aimeraient y séjourner pour de brèves vacances, n'entachant pas leur représentation fantasmée du lieu, elles ne se disent pas prêtes à quitter leur pays¹. Elles mettent en avant trois arguments majeurs : leur famille avec qui elles ont besoin d'entretenir des liens étroits et dont elles ne pourraient supporter l'éloignement ; la nourriture trop fade à laquelle elles ne pourraient s'adapter ; le climat froid qu'elles pourraient difficilement affronter. Entrent ensuite en considération des facteurs tels que la pratique de leur religion – accessibilité des lieux de culte, difficulté à respecter un régime alimentaire... – ou l'adaptation à ce qu'elles estiment être le mode de penser et de se comporter occidental – manière parfois trop franche et directe de s'adresser à quelqu'un, contacts physiques comme la pratique de la bise...

En Thaïlande, les femmes locales s'engagent souvent dans un processus d'acquisition de la langue maternelle de leur conjoint, ou d'une langue intermédiaire – l'anglais. Ce déséquilibre par rapport à l'apprentissage de la langue du conjoint crée une certaine dépendance chez l'homme expatrié qui nécessite le truchement de sa compagne lors de la majorité des interactions avec les locaux. Dépendance qui peut mener à un isolement de

¹ Bien sûr cette constatation est faussée puisque mon étude porte sur des couples ayant choisi de s'installer en Thaïlande, je n'ai donc pas recueilli les raisons et sentiments des autres couples résidant en Occident et ne dispose pas d'un panel représentatif sur la question.

l'Occidental et conférer un certain pouvoir à l'autochtone. L'occidentalisation¹ des locales s'arrête ainsi généralement à l'apprentissage d'une langue occidentale. On ne peut même pas parler d'occidentalisation puisque ces dernières maintiennent toujours leur langue maternelle comme langue première, utilisant la langue du conjoint uniquement pour communiquer avec lui. Elles ne transforment pas non plus réellement leur mode de vie et n'adaptent guère leur culture au modèle de la civilisation occidentale. En effet, dans la majorité des cas, les couples mixtes résidant en Thaïlande vivent selon un mode de vie que l'on peut considérer davantage local. L'habitat et la nourriture ne diffèrent guère de ceux des autres foyers. Cependant, souvent les hommes occidentaux évoluent au sein de la communauté expatriée – comme nous avons pu le voir dans le chapitre 1 – où ils retrouvent des pratiques plus occidentales, partageant une nourriture, des sujets de discussion communs et des activités qui, même s'ils ne sont pas forcément à proprement parler « occidentaux », sont du moins pratiqués dans un contexte familial et rassurant, avec des personnes partageant leur culture. Les femmes locales fréquenteront quant à elles davantage leur famille et demeurent relativement extérieures à la communauté des expatriés, ou du moins en font partie de manière passive, comme simple faire-valoir de leur conjoint occidental. Si elles peuvent s'adapter à certaines pratiques occidentales – nourriture, activités... – c'est uniquement de manière superficielle, sans aucun réel processus d'occidentalisation de leur mode de vie et de penser.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, l'« occidentalisation » des femmes thaïlandaises est un argument construit par les expatriés pour défendre la sincérité des sentiments de leur compagne et lui nier toute appartenance au milieu prostitutionnel. Mais l'« occidentalisation » n'est pas réelle, pas vérifiable dans les pratiques, le style de vie, la manière de penser de ces femmes locales. Cette « occidentalisation » est utilisée par une catégorie particulière de femmes locales. Je précise une fois de plus leur *idéal-type* : il s'agit de femmes thaïlandaises issues d'un milieu défavorisé, intéressées par une relation avec un homme occidental et évoluant dans un contexte prostitutionnel ou lié au tourisme. Ces dernières semblent mettre en avant leur proximité avec, et leur compréhension de ce qu'elles considèrent être le mode de penser et d'agir occidental. Cette mise en avant d'attitudes qu'elles jugent « occidentales » est-elle consciente ou inconsciente ? Difficile à dire. Mais elle semble se traduire à travers la tenue vestimentaire, des attitudes tactiles et l'expression de sentiments. Ainsi, ces femmes thaïlandaises en couple avec un Occidental ou à la recherche d'un partenaire

¹ Comprise dans son acception générale de transformation d'un mode de vie et d'une culture sur le modèle de la civilisation occidentale et non, comme nous allons le voir plus loin, dans celle construite par les expatriés résidant en Thaïlande.

étranger vont davantage se dévoiler physiquement que le reste de la population locale¹. Elles vont également avoir des comportements affectifs en public et exprimeront plus clairement leur volonté d'avoir une relation avec un homme, se laissant posséder sexuellement bien plus rapidement que la culture thaïlandaise le conçoit. Ces femmes thaïlandaises laisseront également une certaine liberté et indépendance à leur conjoint occidental. Non pas, d'après elles, par compréhension de sa culture et de ses besoins, mais de manière à le satisfaire et le garder. Ce que les hommes occidentaux prennent pour une certaine émancipation est donc en réalité davantage une soumission de celles-ci aux désirs de l'homme.

Les filles locales qui ne sont pas issues de ce milieu défavorisé et n'évoluent pas au contact des touristes dans le but de se trouver un compagnon évitent quant à elles ce type d'attitudes. Ces couples sont plus rares, mais on observe que ces locales sont davantage occidentalisées, ayant séjourné et connaissant l'Occident. Pourtant elles sont moins « occidentalisées » dans le sens que leur donne les expatriés.

Les femmes malaisiennes semblent au contraire s'engager bien plus profondément dans le processus d'occidentalisation². Dans beaucoup de cas, elles connaissent la culture occidentale avant même d'avoir rencontré leur compagnon. Elles ont fréquemment étudié ou travaillé en Occident, ou y ont séjourné pour des vacances ou des voyages d'affaires. Elles ont souvent également fréquenté des expatriés occidentaux en Malaisie, dans un contexte professionnel ou personnel. La culture, la langue, les mœurs occidentales leur sont donc familières. Les Malaisiennes se disent d'ailleurs généralement prêtes à partir vivre en Occident, au contraire des Thaïlandaises. Mais tout comme leurs voisines, les liens étroits qu'elles entretiennent avec leur famille rend plus difficile l'éloignement. Provenant d'un milieu social plus favorisé que les Thaïlandaises, elles ont aussi tendance à vivre d'une manière davantage occidentalisée, dans un logement moderne. De nombreux couples aiment à dire que leur compagne « est plus occidentale qu'eux ». Cherchant ainsi à souligner le fait que chacun des conjoints dispose d'une bonne connaissance de la culture de l'autre et s'est approprié certaines valeurs et modes de penser et de vivre. Ainsi certaines Malaisiennes apprécieront le franc-parler des Occidentaux alors que leurs conjoints mettront en valeur le pacifisme et la pudeur des locaux. Les premiers pas vers l'occidentalisation ou l'orientalisation des conjoints ne se sont généralement pas faits pour l'autre, mais par un désir et une volonté personnels. Les pas suivants vers ce processus peuvent être effectués pour faire en sorte que la relation fonctionne.

¹ Leur appartenance parfois au milieu prostitutionnel peut également expliquer ce choix dans leurs tenues.

² La notion d'occidentalisation est ici utilisée dans son acception générale et non plus selon l'utilisation qu'en font les expatriés en Thaïlande.

Les conjoints donnent ainsi souvent l'exemple de l'effort d'adaptation que l'homme occidental doit faire face à l'emprise de la famille locale, et de l'effort que doit faire la compagne malaisienne afin de comprendre et respecter le besoin d'indépendance de son compagnon.

Khun Chang Khun Phen

« Depuis longtemps déjà, littérature et ethnologie entretiennent des relations plurivoques, soit qu'on les oppose, l'un représentant le domaine de l'égotisme, l'autre le monde du social, soit au contraire qu'on les confronte en vue de nourrir tant la réflexion littéraire qu'ethnologique. » (Levy-Ward, *in* Cauquelin, 2000 : 51)

Comme nous l'avons déjà entrepris en évoquant la littérature coloniale dans le chapitre précédent, voyons comment une œuvre thaïlandaise très ancienne peut nous permettre d'expliquer des comportements et des choix de vie contemporains. Cette histoire extrêmement populaire, intitulée *Khun Chang Khun Phen*, remonterait à la période d'Ayutthaya (1350-1767) mais ne se révèle pas si démodée que l'on pourrait le croire. L'intrigue serait inspirée d'un fait historique de cette époque ancienne, durant le règne du Roi Ramadhipati II (1491-1592). Elle fut à son début transmise oralement sous une forme poétique, généralement chantée. Il faudra attendre 1872 pour que l'œuvre soit finalement imprimée. Cette œuvre très riche nous permet de voir comment s'imbriquent, à travers la perspective des genres, les règles de résidence, les obligations religieuses et les valeurs morales. Elle semble également annoncer avant l'heure un dilemme auquel est confrontée la femme thaïe moderne des milieux populaires.

L'œuvre littéraire thaïlandaise *Khun Chang Khun Phen* met en scène trois héros : *Khun Chang*, le vilain, *Khun Phen*, le héros magnifique, et la belle *Phim*, qui est l'objet de leur convoitise commune. La relation qui lie ces trois personnages est le mariage ; c'est l'enjeu central du poème. *Phim* et *Khun Phen* se marient, à la grande désolation de *Khun Chang*. Le jeune époux doit partir à la guerre, suite à une manigance du vilain *Khun Chang*. Au bout d'un certain temps, le croyant mort et cédant aux pressions de sa mère, *Phim* épouse son riche prétendant. *Khun Phen* revient finalement, avec une nouvelle femme, et souhaite récupérer sa première épouse – la polygamie étant légale en Thaïlande jusqu'en 1935. *Phim* est partagée, ballottée entre les deux, et ne sait que faire. Elle est amoureuse de *Khun Phen* qui est beau et a toutes les qualités. Mais il a une autre femme, qu'il essaie de lui cacher. *Phim* ne serait peut-

être pas heureuse avec lui. Quant à *Khun Chang*, elle ne l'aime pas, il est laid et possède tous les vices. Mais il est riche – ce que la mère de *Phim* semble apprécier – et il l'a toujours très bien traitée. *Phim*, ne pouvant se décider, va et vient un temps entre ses deux époux. Le roi, irrité par cette affaire, convoque les trois protagonistes et demande à *Phim* de choisir l'un d'eux, l'autre sera condamné. *Phim* qui ne peut choisir l'un d'entre eux est alors condamnée à mort par le roi qui considère qu'elle est « une femme pleine de vices, elle a deux cœurs » (Sibunruang, 1960 : 121-122).

Phim est considérée par les Thaïlandais comme l'archétype de la femme volage, inconstante, irresponsable et indécise. Mais n'a-t-elle pas appliqué avec exactitude ce qui est inculqué aux femmes dans la société thaïlandaise ? Mariée légalement tour à tour à ces deux hommes, *Phim* est devenue le stéréotype de la femme idéale, effacée et discrète. « Selon les règles attachées au mariage, elle leur doit de manière égale, le même respect, la même fidélité, la même soumission » (Lévy-Ward, in Cauquelin, 2000 : 67). A. Lévy-Ward explique que le rôle de *Phim*, et des femmes en général, est de s'effacer pour le bien des autres. Le titre de l'œuvre pourrait servir d'argument : il est composé du nom des deux héros masculins, le sien est absent. Elle ne pouvait ainsi être capable de prendre une décision exprimant ses propres aspirations.

Ce poème représente le livre du mariage par excellence, ce qui pourrait expliquer l'immortalité de l'œuvre. Ainsi, comme le précise A. Lévy-Ward, la jeune lectrice y découvre la sujétion qu'elle doit accepter au moment du mariage. La polygamie, légale lorsqu'elle est masculine mais proscrite lorsqu'elle est féminine, est le thème central de l'œuvre. Cette œuvre nous apporte de nombreux renseignements sur la condition féminine en Thaïlande. On peut y voir que le mariage est le moment où l'autorité parentale s'exerce avec le plus d'acuité envers les jeunes filles. Le garçon dispose, quant à lui, d'une grande liberté pour se marier. Une autre utilité de cette œuvre, également soulignée par A. Lévy-Ward, pourrait être de présenter deux choix possibles d'époux à travers ces deux personnages masculins caricaturaux¹. Les jeunes filles sont ainsi amenées à choisir leur destin de vie, en aspirant soit au mariage d'amour, et en prenant le risque d'être blessées et désillusionnées, soit en misant tout sur la sécurité mais sans connaître le bonheur.

Ne pourrait-on pas percevoir, à la lumière contemporaine, en le héros *Khun Phen* l'homme thaïlandais, et en le vilain *Khun Chang* l'homme occidental ? Le premier est l'homme dont la femme thaïlandaise serait amoureuse, mais avec qui elle ne serait pas forcément

¹ A. Lévi-Ward, in J. Cauquelin, 2000.

heureuse. Il répond en tout point aux stéréotypes masculins construits par la société, tels qu'être brave, indépendant, maître de soi-même, loyal vis-à-vis de ses amis. Mais son tempérament impétueux l'entraîne à commettre des fautes. *Phim* le trouve beau ; il lui suscite des sentiments amoureux sincères. Mais il la trahit, la trompe, la délaisse. Il prend une seconde épouse et a de nombreuses maîtresses. Le second est celui qu'elle n'aimera pas au premier abord, et qu'elle n'aimera sûrement jamais, mais sur qui elle pourrait compter, celui qui lui promettra un avenir certain. Il est laid, chauve et maléfique. Il cumule tous les vices. Mais il est riche, sincère dans ses sentiments pour *Phim*, fidèle et toujours là lorsqu'elle a besoin de lui.

Ce dilemme entre passion et raison semble présent chez beaucoup de femmes thaïlandaises. Les femmes provenant d'un milieu populaire n'ont pas de sécurité sociale, elles doivent compter sur un bon mariage et sur leurs futurs enfants pour pouvoir être entretenues, vivre hors du besoin, soutenir leurs parents et s'assurer une retraite. Bon nombre d'histoires de vie contemporaines de femmes thaïlandaises issues d'un milieu défavorisé sont basées sur ce type de schéma. Elles tombent amoureuses d'un jeune homme thaïlandais ; tombent parfois enceinte. Le conjoint se révèle paresseux ; il ne travaille pas beaucoup et dilapide l'argent du couple en alcool, jeux et maîtresses. Il n'est pas fidèle, pas attentionné et quelquefois même violent. Il finit parfois par abandonner sa compagne qui élève seule son enfant ou le confie à sa mère. Ces traits caricaturaux dépeints par bon nombre de femmes thaïlandaises sont souvent utilisés pour justifier leur attrait pour un homme occidental qu'elles jugent plus fiable et plus attentionné que leurs confrères thaïlandais. Cette description peu flatteuse permet également de susciter la protection de leur nouveau conjoint étranger.

Ce conte me permet d'introduire une interrogation : l'amour serait-il le privilège des riches ? Cette question se rapproche d'une affirmation de P. Bourdieu : « c'est un privilège de riche que d'être désintéressé »¹. Dans ces pays en développement, jonglant entre tradition et modernité, il semblerait que la notion d'amour soit réservée aux individus n'ayant pas à se préoccuper de contraintes matérielles. Pour les classes sociales les plus défavorisées, le mariage demeure une tractation où la sécurité financière prime sur les sentiments. Pour L. Malleret, en Indochine toute demande en mariage se ramène à une question d'intérêt. Les parents du jeune homme doivent feindre l'indifférence envers la jeune fille afin de diminuer les prétentions paternelles². La pression familiale est forte, les enfants devant subvenir aux besoins des parents. Comme on a pu l'observer dans ce conte, la mère privilégie le riche parti. Les classes sociales

¹ P. Bourdieu, 1993, p. 59.

² L. Malleret, 1934, p. 303.

plus aisées, bien que subissant tout de même les pressions familiales, sociales et religieuses, semblent davantage pouvoir considérer la notion d'amour dans le choix d'un conjoint.

A travers l'exemple de deux catégories sociales particulières de femmes locales en quête d'un homme étranger, nous allons poursuivre l'analyse du positionnement identitaire des femmes malaisiennes et thaïlandaises. Quel statut – social, économique ou de genre – choisissent-elles de mettre en avant, de présenter à l'homme occidental ? Et en vue d'acquérir quel type de valorisation de capital ?

« Filles de bars » thaïlandaises et *SPG* malaisiennes

Deux exemples particuliers, stéréotypés et stigmatisés, vont me permettre de mettre en exergue le comportement et le positionnement plus général des femmes de ces deux pays d'Asie du sud-est. A travers les filles de bars thaïlandaises et les *SPG* Malaisiennes – clairement intéressées par des relations avec des hommes occidentaux – nous serons davantage à même de percevoir les constructions identitaires et la recherche de pouvoir qui entrent en jeu dans ces relations interculturelles.

Que les femmes thaïlandaises engagées dans ces relations soient filles de bars, masseuses, vendeuses, coiffeuses ou employées dans le secteur du tourisme, elles proviennent majoritairement d'un milieu social défavorisé et voient souvent en la personne du *Farang* une possibilité de sécurité économique et d'assurance sur l'avenir. L'euphémisme « fille de bars » est utilisé aussi bien par les locaux que par les étrangers pour désigner des filles vendant de manière plus ou moins indirecte leur corps, ainsi que des services domestiques. Cette appellation permet de nier, camoufler ou minimiser l'aspect prostitutionnel de la relation, en accentuant le côté festif et éphémère de l'activité de ces jeunes locales. Ces « filles de bars » sont engagées dans ce qu'E. Cohen nomme *open-ended prostitution*¹. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 2, ces filles issues d'un milieu défavorisé et évoluant au contact des touristes constituent dans leur grande majorité l'*idéal-type* de la conjointe thaïlandaise des couples mixtes.

¹ Cf. chapitre 2.

Du côté malaisien, certaines femmes locales fréquentant des Occidentaux sont surnommées péjorativement *Sarong¹ Party Girls* – ou *SPG* par la population locale. Derrière cette étiquette négative se cachent des femmes à la recherche explicite d'un compagnon occidental. Elles sont généralement issues de classes moyennes, et mettent en avant un mode de vie occidental, n'ayant généralement jamais vécu à l'étranger.

La référence au *sarong*, dans cette expression, pourrait être une référence historique à l'époque coloniale et aux femmes locales qui fréquentaient des colons britanniques, portugais ou hollandais. Cette terminologie semble également avoir pour but de représenter ces femmes comme étant *kampung²*, c'est-à-dire comme des femmes des campagnes. Quoi qu'il en soit, cette expression semble évoquer un écart entre l'origine de ces femmes et leurs fréquentations, entre le populaire et le mondain, entre ce qu'elles sont et ce qu'elles veulent montrer. Ces *SPG* ne sont pas issues d'une classe sociale défavorisée, mais moyenne. Elles sont peut-être montrées du doigt par les classes sociales supérieures ou bourgeoises car elles tentent de les imiter, voire de les concurrencer. L'intérêt de ces *SPG* est à la fois de valoriser leur capital économique, mais également leur capital social, culturel et symbolique. Si l'argent n'est pas négligeable, c'est aussi le paraître qui compte. Le capital social mais surtout symbolique leur permettra d'atteindre une certaine liberté, comme nous le verrons plus tard. Elles n'ont pas réellement besoin de se sortir d'importantes difficultés économiques mais prétendent à un niveau de vie supérieur, ont souvent des aspirations considérées « bourgeoises ».

Si les « filles de bars » thaïlandaises souhaitent échapper à la misère économique, sortir de l'*open-ended prostitution* ou s'assurer un avenir moins incertain, les *SPG* Malaisiennes s'inscrivent davantage dans un processus d'imitation de la classe supérieure et du style de vie occidental. Les deux expressions suivantes, *Walking ATM* et *Sugar daddy*, vont valider ces processus identitaires différenciés.

¹ Le *sarong* est une pièce de tissu tubulaire traditionnel des peuples malais que les femmes nouent sur la poitrine. Ce *sarong* est un vêtement traditionnel, porté à l'époque coloniale et encore de nos jours dans les campagnes ou lors de certaines fêtes traditionnelles. La signification de l'utilisation de ce vêtement traditionnel dans cette expression datant d'une dizaine d'années - et initialement apparue à Singapour - n'est pas très claire. Aucune des personnes interviewées n'a d'idée précise sur l'origine et la signification du terme.

² *Kampung* est un terme malais désignant une petite bourgade. Utilisé comme nom ou adjectif dans le langage familier pour montrer du doigt le peu d'éducation et de réflexion d'un individu, son manque de savoir-vivre.

Walking ATM et Sugar daddy

Ces deux expressions utilisées par certaines femmes locales – délibérément intéressées par les hommes occidentaux – pour désigner leurs proies sont révélatrices des intentions de ces premières. L'expression *Walking ATM* – que l'on pourrait traduire par « distributeur sur pattes » – existant en Thaïlande, se retrouve en Malaisie à travers le *Sugar daddy*¹. Si le premier terme est clairement utilisé pour désigner l'attrait financier des touristes occidentaux, le deuxième peut être aussi bien destiné à un homme malaisien qu'occidental.

En Thaïlande, les femmes vont solliciter l'aide financière de leurs conquêtes occidentales en mettant en avant leur pauvreté et l'écart de leurs niveaux de vie. Elles insisteront sur les obligations familiales et le devoir « conjugal » du conjoint, en utilisant, souvent avec emphase et à leur profit, des traits de la culture thaïlandaise. L'échange monétaire sera rarement direct, établi.

En Malaisie, la notion de *Sugar daddy* est davantage « bourgeoise » ; empruntée aux séries télévisées américaines et à l'image que les locaux se sont faits de l'Occident. Ces femmes malaisiennes sont issues de classes favorisées et souvent habituées à être entretenues, d'abord par leur père, puis par leur conjoint, qu'il soit occidental ou malaisien. Elles vont donc au contraire mettre en avant leur provenance aisée pour justifier cette recherche de mode de vie. Cette appellation ne subit pas une connotation négative et stigmatisante comme celle utilisée en Thaïlande. Au contraire, elle est même relativement positive, revalorisant le statut social et économique des deux conjoints.

Valorisation du capital bourdieusien

Cet exemple de deux *idéaux-types* – aux traits prononcés mais représentant pourtant la majorité des femmes locales intéressées par une relation avec un homme occidental – met en lumière d'importantes différences dans les attentes envers le conjoint étranger en Malaisie et en Thaïlande.

¹ Le terme *Sugar daddy* se retrouve parfois en Thaïlande où il est assimilé au terme *Walking ATM* et dispose de ce fait d'une connotation négative, ce qui n'est pas le cas en Malaisie.

Si, comme nous l'avons vu, les femmes thaïlandaises vont être attirées par la sécurité économique que leur procure un partenaire occidental, les modalités de la relation de couple vont favoriser cet aspect. En Thaïlande, la notion d'argent est importante voire primordiale dans le couple. L'homme a pour devoir de subvenir aux besoins de son épouse et de sa famille. L'œuvre du Thaïlandais Ven. P. A. Payutto (1996 : 45-46), regroupant les principes bouddhistes valorisés afin d'accéder à une vie riche et harmonieuse, dépeint ainsi « le chef de famille idéal » :

« Voici les quatre types de bonheur dont doit normalement disposer un chef de famille, ou auxquels il peut légitimement aspirer – *kamabhogisukha* :

Atthisukha : Bonheur résultant de l'*acquisition* de richesse ; l'honneur, la satisfaction et la sécurité de celui qui dispose de richesse, acquise légitimement à la sueur de son front et la force de ses bras.

Bhogasukha : Bonheur résultant de l'utilisation de la richesse : l'honneur et le plaisir de savoir que quelqu'un a *utilisé* cette richesse, légitimement gagnée, pour son propre soutien et celui de ses dépendants et l'effectuation de bonnes actions.

Ananasukha : Bonheur résultant de l'absence de dette : l'honneur et la satisfaction de se savoir non redevable d'autres personnes.

Anavajjasukha : Bonheur résultant d'un comportement irréprochable : l'honneur et la satisfaction de savoir que l'on agit honnêtement, sans faute et de manière irréprochable, dans le corps, le discours et l'esprit. De ces quatre types de bonheur, le dernier est considéré comme le plus important. »¹

E. Cohen explique que l'intérêt principal des « filles de bars » de poursuivre une relation sur le long terme est celui de la sécurité. Cette volonté de sécurité est souvent accompagnée par une dépendance grandissante qui, additionnée à des sous-entendus économiques, en a souvent également des émotionnels. Mais lorsque l'engagement émotionnel est absent, certaines filles peuvent simuler de l'affection pour garder l'homme, et créer une relation mise en scène. Les filles, tout particulièrement celles qui ont davantage d'expérience avec les *Farangs*, sont très douées pour simuler de l'attirance envers leurs clients. Elles

¹ « These are the four kinds of happiness that may rightfully accrue to a householder, or that householders may rightfully aspire to (*kamabhogisukha*) :

1. *Atthisukha* : Happiness arising from the *acquisition* of wealth ; the pride, contentment and security that one has wealth, acquired rightfully through the sweat of one's own brow and the strength of one's own arms.
2. *Bhogasukha* : Happiness arising from *use* of wealth : the pride and pleasure of knowing that one has used one's wealth, rightfully gained, for the support of oneself and one's dependents and the performance of good works.
3. *Ananasukha* : Happiness arising from freedom from debt : the pride and satisfaction of knowing that one is not in debt to others.
4. *Anavajjasukha* : Happiness arising from blameless behavior : the pride and satisfaction of knowing that one has acted honestly, faultlessly and blamelessly, in body, speech and mind.

Of these four kinds of happiness, the last is said to be most worthwhile. »

camouflent généralement l'aspect mercenaire de la relation et accentuent l'aspect émotionnel¹. Même lorsque les filles apprécient ou aiment l'homme, elles font face à un dilemme : leur attachement peut ruiner leurs chances de gagner davantage d'argent en peu de temps, en accumulant des relations purement *mercenaires*².

Cette ambiguïté entre argent et amour, exprimée par E. Cohen, se retrouve dans beaucoup de relations entre hommes occidentaux et filles thaïlandaises. Mais c'est dans la correspondance entre ces hommes et les « filles de bars » que l'on peut retrouver toute cette ambiguïté de manière davantage prononcée, systématique et saillante. Ceci serait dû à l'intensification des sentiments et des doutes causés par la distance³. Les *Farangs* sont déconcertés par la manière dont les filles mènent la correspondance. Beaucoup de Thaïlandaises, avec l'aide d'écrivains publics ou de proches, donnent systématiquement des informations erronées au *Farang* sur leurs activités, les assurant de leur amour et de leur fidélité continue. Les filles et les écrivains sont experts en la bonne « calibration » du ton émotionnel des lettres pour anticiper et dissiper les éventuels doutes et suspicions du *Farang*⁴. Bien qu'il existe des différences considérables entre les filles et leurs attitudes envers leurs petits copains *farangs*, en termes de degrés d'attachement, de sincérité et d'importance conférée à la relation, la plupart des lettres ont un dénominateur commun : l'argent. La demande d'argent de la part de la fille n'indique pas nécessairement son intérêt purement pécuniaire. Au risque d'une simplification, E. Cohen explique qu'en général les filles préfèrent l'argent à l'amour alors que les *Farangs* préfèrent l'amour à l'argent. Les filles ont tendance à manipuler la relation afin d'en obtenir tous les bénéfices qu'elles peuvent, en donnant des indications subtiles sur leur besoin d'aide, ou par des demandes directes. Elles mettent généralement en avant leurs problèmes, ou ceux de leur famille, comme raison immédiate de leur supplication, ou mentionnent de tels problèmes sans demande explicite, en espérant provoquer la compassion de leur petit ami et en l'incitant à leur envoyer de l'argent⁵. Les problèmes invoqués sont généralement les mêmes : difficulté à trouver un emploi hors du secteur de la prostitution, parents malades, études des enfants ou des neveux/nièces...

Les montants, la fréquence et la régularité de l'aide procurée par les *Farangs* varient considérablement. Certains hommes peuvent envoyer seulement 10 dollars, d'autres 3 000. Les hommes travaillant dans les pays arabes auraient tendance, selon E. Cohen, à envoyer à leurs

¹ E. Cohen, 1986, p. 116.

² E. Cohen, 1996, p. 262.

Cf. chapitre 2.

³ E. Cohen, 1986, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

petites amies thaïlandaises d'importantes sommes d'argent. L'ethnologue explique cela par le fait que leurs sources de revenus sont importantes et qu'ils souffrent de considérables privations environnementales dans leur pays de résidence. Les *Farangs* auraient aussi tendance à être plus généreux peu de temps après leur départ de Thaïlande. Leur générosité décroît ensuite avec le temps et est renouvelée peu de temps avant leur nouvelle visite. Ceux souhaitant maintenir une relation avec la fille, ou prévoyant de se marier, les supportent régulièrement dans l'espoir qu'ainsi elles resteront en dehors de la prostitution et attendront leur retour. Les plus grosses sommes d'argent sont généralement destinées à un projet spécifique, telle que l'acquisition d'une rizière ou la construction d'une maison, et vont souvent de pair avec la planification d'un mariage. Les hommes envoyant régulièrement de l'argent sont très recherchés par les filles car ils offrent une source de sécurité à leur existence incertaine. Certaines filles plus âgées disposent souvent de 3 ou 4 petits amis permanents qui ne connaissent pas l'existence des autres et qui entretiennent régulièrement les filles¹.

En Malaisie, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, il n'existe pas ce genre d'*open-ended prostitution*, et de « filles de bars ». La prostitution y est clairement institutionnalisée. Ces jeux de simulation sentimentale n'ont pas lieu de manière aussi généralisée, systématique, reproduite par toutes. Bien évidemment la simulation sentimentale peut également avoir lieu, mais à une échelle moindre et de manière individuelle, sans reproduire un schéma fonctionnel. La recherche de sécurité économique n'est pas première chez les Malaisiennes. Elles privilégient davantage un mode de vie qu'elles souhaitent maintenir ou valoriser. Elles rechercheront généralement une relation sérieuse, durable, avec un seul partenaire. L'argent demeure toutefois important. Mais ces femmes ont souvent bénéficié d'un premier mariage avec un homme local fortuné qui continue à leur verser des rentes, ou sont issues de familles aisées, ou disposent d'un travail qui leur permet de s'épanouir socialement et économiquement. Elles rechercheront davantage une certaine liberté face à l'emprise de la famille, de l'époux local, de la culture et de la religion, sans pour autant rejeter tout cela. Elles demeurent très proches des valeurs et du mode de vie locaux, mais de par leur classe sociale favorisée et leur relation avec un homme occidental, peuvent se permettre le privilège d'une certaine prise de distance. Elles considèrent ainsi comme une liberté dans leur mode de vie le fait de pouvoir facilement voyager à l'étranger, ou de pouvoir continuer à exercer une profession qui leur plaît. Elles expliquent qu'elles pourraient mener cette vie avec certains hommes locaux, mais que beaucoup maintiennent une vision de la femme relativement traditionnelle, la préférant à la

¹ *Ibid.*, p. 123.

maison s'occupant des enfants, et que beaucoup n'aiment pas voyager et vivre dans un autre pays.

Le rapport des femmes locales au mariage est également révélateur de leur situation sociale et de la vision qu'elles ont de leur relation. Chez les couples que j'ai interviewés et ceux que j'ai pu rencontrer, il apparaît qu'en Thaïlande le mariage est souvent utilisé comme un prétexte pour garder un homme occidental. C'est-à-dire que les femmes locales défavorisées qui estiment avoir trouvé un bon parti vont tenter de le retenir en s'appuyant sur des valeurs qu'elles présentent comme importantes et traditionnelles pour justifier leur besoin hâtif de sceller officiellement leur union. Or il semblerait qu'en Thaïlande l'institution du mariage ne soit pas très importante parmi les classes défavorisées qui peinent à disposer de suffisamment d'argent pour effectuer un mariage officiel. Parmi cette couche défavorisée de la population, le mariage consiste généralement en une fête au cours de laquelle les bonzes récitent des sutras. Ce mariage en contexte villageois permet peut-être de diminuer les dépenses quant à la cérémonie mais il impose toujours la nécessité pour les parents de l'époux de verser une compensation matrimoniale à ceux de l'épouse¹. Les mariages mixtes sont généralement effectués de la sorte, très rapidement – parfois au bout de seulement quelques semaines – sans être validés par une autorité du pays d'origine du conjoint occidental, et n'ont ainsi aucune légalité². Ils semblent généralement permettre à la femme locale de prouver sa sincérité, son sérieux, sa fidélité et son amour à l'homme étranger, et de l'inciter à s'engager davantage dans sa relation avec elle, notamment en lui achetant une maison ou en montant un commerce à son nom. Lorsqu'une fille issue d'un milieu défavorisé veut montrer à un homme occidental qu'elle est sérieuse, elle refusera d'avoir une relation sexuelle ou du moins repoussera l'échéance. Le mariage étant parfois présenté comme un passage nécessaire avant qu'elle se donne physiquement. Ces considérations de pureté sont généralement feintées dans l'unique but de pousser l'homme à accepter le mariage. Ces femmes ont déjà eu auparavant des compagnons locaux ou occidentaux ; ces unions ayant parfois engendré des enfants. Nous nous intéresserons plus en détail à cette question du don, et notamment du don du corps, comme lien matrimonial dans le chapitre suivant. L'homme étranger pensera quant à lui prendre peu de risques dans

¹ En cas de divorce, lorsque les torts sont imputés au mari, la famille de l'épouse conserve le *kha dong*, la prestation matrimoniale. Dans les campagnes, il n'est pas d'usage d'avoir recours à des avocats pour obtenir des prestations compensatoires ou une pension alimentaire. Mais en ville, où le taux de divorce est nettement plus élevé, cela se fait dans les milieux à fort capital.

² Ce mariage présente un caractère officiel seulement si les conjoints munis des justificatifs nécessaires le font enregistrer administrativement auprès des autorités du district.

cette affaire, sachant que le mariage n'a aucune valeur officielle¹ mais, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le lien est tout autre et la dépendance de l'homme réelle. Les femmes locales désirant garder un homme étranger ou bénéficier de son aide financière préfèrent cependant généralement lui faire un enfant, au mariage. Elles s'assurent ainsi un lien solide avec cet homme ou, si ce n'est pas le cas, elles pourront toujours compter sur le soutien économique de leur enfant une fois plus âgées, en guise de retraite².

En Malaisie, le mariage apparaît davantage comme un passage obligatoire, comme l'évidente évolution de la relation. Il est sous-entendu, attendu dès le début de la relation. Les conjoints respectent généralement les codes de concubinage malaisiens lorsqu'ils sont sur le territoire : ils ne dorment pas dans la même chambre, ne font pas de gestes affectueux en public et s'adaptent aux volontés de la famille. Mais lorsqu'ils se retrouvent à l'étranger ou dans le pays du conjoint occidental, les règles ne sont souvent pas respectées. Le respect de ces codes est donc davantage une manière de sauver la face, de garder sa dignité et de protéger l'honneur de la famille. Les femmes malaisiennes perçoivent ces pratiques comme un respect des traditions, un respect d'elles-mêmes et de leur entourage. Elles ne les utilisent pas pour arriver à leurs fins, comme ce peut être le cas en Thaïlande. Les couples attendent plusieurs mois, parfois plusieurs années avant de se marier. Le mariage est dans la grande majorité des cas validé par l'ambassade du conjoint étranger. La cérémonie se déroule même parfois dans les deux pays. Le conjoint occidental qui souhaite épouser une femme malaisienne malaise doit d'abord se convertir à l'islam. Mais cette conversion n'est pas réellement effective. Elle n'engage souvent pas une réelle croyance de la personne occidentale en l'islam, mais sous-entend plutôt un respect de la culture de l'autre et une réelle volonté d'engagement dans la relation amoureuse.

En Thaïlande, pour les femmes les plus défavorisées, le mariage et les valeurs traditionnelles et culturelles qui lui sont associées sont utilisées, détournées, mise en avant dans un but personnel et intéressé. En Malaisie, il serait davantage question de préserver les apparences, de ne pas brusquer l'entourage, de se plier à la tradition, pour aboutir à une relation

¹ Il ressort des témoignages que j'ai pu recueillir que la majorité des couples mixtes n'effectue qu'une cérémonie bouddhiste en guise de mariage et n'effectuent pas de démarches administratives. Seules quelques femmes thaïlandaises provenant d'un milieu social moins défavorisé que la majorité des femmes engagées dans ces relations effectuent un mariage officiel. Le couple envisage alors de voyager un jour en Occident. La grande majorité des couples mixtes n'effectue pas cette démarche. Les hommes occidentaux pensent ainsi se protéger de la vénalité potentielle de leur compagne ex fille de bar car seule cette démarche assure des droits à la femme locale en cas de divorce. Mais en réalité ces hommes peuvent tout de même perdre beaucoup puisque leur maison et leur commerce sont au nom de leur conjointe.

² Cf. notamment plus loin dans ce chapitre, et chapitre 7.

de couple. L'homme occidental s'accommode de la tradition en Malaisie, alors qu'en Thaïlande la femme locale accommode la tradition à sa manière afin d'arriver à ses fins.

Hommes locaux/femmes occidentales : quel rapport au capital ?

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 4 quant à la notion de genre, le désir de l'autre est très différent selon le sexe et la nationalité des acteurs. Le capital semble également jouer un rôle dans le rapport amoureux. Ainsi, le rapport à l'argent peut causer problème chez les couples homme local/femme occidentale car les différences de statut social et économique ne concordent pas avec les attentes sexuées.

Lorsque l'homme local est malaisien, généralement les écarts économiques et sociaux entre les conjoints sont moindres¹. Le problème se pose donc de manière moins fréquente que dans le pays voisin. En Thaïlande, par contre, les hommes locaux vont souvent avoir tendance à camoufler l'intérêt économique que leur compagne blanche peut susciter. Cette dépendance économique à une femme dévaloriserait leur identité masculine. Ils n'apprécient d'ailleurs généralement pas que leur femme soit plus riche qu'eux et tentent de démontrer en public que se sont eux qui s'occupent d'elle et payent. Cette inégalité économique au sein du couple est d'ailleurs souvent source de problèmes chez les hommes asiatiques. Ils se sentent dévalorisés dans leur devoir, blessés dans leur fierté masculine. Mais la femme blanche représente un faire-valoir : « il est assez intelligent pour avoir réussi à avoir une femme blanche ». Ce n'est donc pas le capital économique de la femme qui est valorisé – bien que cet avantage financier ne soit pas négligeable dans la sphère privée, tant que les apparences sont sauves en public, et la masculinité préservée – mais son capital culturel, social et symbolique.

Cette constatation contredit l'idée de M. Bozon pour qui « le vrai amour implique paradoxalement une inégalité sociale, entre une dame d'un lignage élevé et un amant de plus basse extraction ; la différence sociale permet de contrebalancer quelque peu l'incommensurable inégalité des sexes » (2005 : 592). Selon cette théorie, certains couples femme occidentale/homme local représenteraient le schéma parfait du « vrai amour ». Cependant, ces relations sont souvent vouées à l'échec. Les conjoints expliquent cela par la non-adaptation des femmes occidentales aux valeurs locales, et notamment à la position assignée à la femme dans ces sociétés. Ils expliquent souvent également cet échec par

¹ Cf. chapitre 2.

l'inégalité économique existant entre les deux conjoints, la femme occidentale disposant d'un capital supérieur à l'homme local. Mais finalement cette constatation pourrait ne pas contredire la théorie de M. Bozon et au contraire la confirmer. Le « vrai amour » dépassant ces hiérarchies de classe et de genre, il ne nécessite pas une inégalité qu'elle soit d'ordre sexuelle ou sociale. Si certaines de ces relations de couple échouent c'est que l'emprise des hiérarchies de classe et de genre demeure trop importante.

Capital économique/capital culturel : identité sexuelle/identité sociale

L'intérêt de la comparaison de ces deux types de femmes – thaïlandaises et malaisiennes, à la recherche délibérée d'un homme occidental – réside dans l'utilisation et la valorisation qu'elles font de leurs propres identités : identité sexuelle pour les premières, identité sociale pour les secondes. S'il est davantage aisé d'entrevoir ces constructions identitaires auprès des *idéaux-types* constitués par les « filles de bars » et les *SPG*, on peut retrouver ces rapports entre capital et identité de manière moins affirmée au sein de tous les couples mixtes.

« Quel malheur que d'être femme! Et pourtant le pire malheur quand on est femme est au fond de ne pas comprendre que c'en est un. » (Kierkegaard cité par De Beauvoir, 2004b : 1)

Consciente de l'atout que peut constituer leur position défavorisée, les Thaïlandaises accentuent leur subordination et leur dépendance à l'homme. Elles vont mettre en avant leur fragilité, leur besoin de protection en se faisant plaindre de leur situation économique et sociale, en dépeignant les hommes thaïlandais comme des hommes mauvais, accros aux jeux, à l'alcool et aux femmes, n'assumant pas leurs responsabilités et les ayant abandonnées. L'identité masculine de l'homme occidental sera ainsi valorisée à travers l'hyperféminité de la femme thaïlandaise, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 4. Si les femmes malaisiennes utilisent également cette différenciation de construction des genres, l'image qu'elles veulent donner d'elles-mêmes aux hommes occidentaux valorisera davantage leur appartenance sociale. Elles se présenteront, contrairement aux Thaïlandaises, comme égales aux hommes occidentaux du point de vue de leur statut social. Si elles maintiennent une certaine subordination sexuelle encore fortement présente dans leur culture, elles aimeront souvent se présenter comme émancipées. Ainsi, lorsque je me trouve en présence de certains couples, les femmes

malaisiennes s’amusent souvent à montrer et dire qu’elles ne se laissent pas faire, qu’elles ont le pouvoir, que leur conjoint partage les tâches ménagères... Bref, que leur relation est basée sur une certaine égalité des sexes, telle qu’elle est valorisée en Occident.

Pour résumer, les femmes thaïlandaises mettent en avant leur féminité. En se plaçant comme inférieures sexuellement, elles justifient et légitiment leur besoin de protection et leur incapacité à acquérir du pouvoir seules. Elles peuvent alors acquérir indirectement du capital économique car elles ne se mettent pas en concurrence avec les hommes, mais se positionnent au contraire en dominées. Il ne s’agit en aucun cas d’une stratégie opportuniste mais d’une réalité comportementale découlant des obligations de l’“aîné” (ici le mari) envers le “cadet” (ici l’épouse). Cette réalité des choses ne découle pas fondamentalement de la pauvreté des filles engagées dans les milieux prostitutionnels mais reflète un schème relationnel profondément intériorisé et typique de la culture thaïe. Les femmes locales attendent la même chose dans l’idéal d’un mari thaïlandais. Quant aux femmes malaisiennes, c’est leur rang social qu’elles souhaitent mettre en avant. Ainsi, comme nous avons pu le voir, elles ont davantage tendance à se positionner en égales face aux hommes occidentaux afin de mettre en avant leur occidentalisation et de justifier leur aspiration de liberté face à l’emprise de leur culture. Cependant, il ne faut pas en conclure qu’elles rejettent leur culture ou leur religion. Bien au contraire. Elles aspirent simplement à une relation de couple et à un mode de vie qu’elles définissent comme plus occidental, plus moderne. Elles peuvent rejeter le traditionalisme de beaucoup d’hommes et de couples locaux, mais leur attachement par rapport à leur culture et leur fierté nationale demeurent très forts.

Comme nous l’avons vu, si les femmes thaïlandaises rejettent les hommes locaux c’est principalement par le biais de leur machisme « primaire », « bestial » – ils sont violents, infidèles... Elles expliquent souvent ne pas chercher délibérément un homme occidental mais avoir été déçues et délaissées par leurs homologues masculins. Les femmes malaisiennes rejettent également une forme de machisme mais celui-ci est davantage culturel, intellectuel. Ce rejet différentiel des hommes de leur nationalité s’appuie toujours sur le même schéma valorisant pour les premières leur besoin de protection physique et économique, pour les secondes la recherche d’une liberté, d’une compréhension intellectuelle.

Nous avons vu en introduction que le rapport des femmes locales envers moi s’opérait dans le sens inverse de celui que je viens de décrire. J’expliquais ainsi avoir eu plus de difficultés à m’intégrer auprès des femmes thaïlandaises que malaisiennes ; les premières me considérant à travers ma nationalité, ou du moins me plaçant dans la catégorie des Occidentaux,

les secondes me considérant à travers mon genre. Si le fait de me considérer à travers mon appartenance nationale m'éloigna souvent des femmes thaïlandaises, le fait de m'envisager à travers mon genre me rapprocha des Malaisiennes. Alors que, comme nous venons de le voir, les femmes thaïlandaises valorisent leur féminité auprès des hommes locaux, les femmes malaisiennes valorisent leur classe sociale. Pourquoi ai-je bénéficié du traitement inverse ?

Cette construction identitaire différentielle semble en fait appuyer le lien existant entre le désir de capital et le processus identitaire. De par ma nationalité je représente le différent, mais de par mon sexe je suis le même. Me considérer à travers ma nationalité, c'est me tenir à l'écart, m'englober dans l'autre. Ce procédé permettant de m'empêcher de m'immiscer dans leur tentative de valorisation du capital. Mais finalement, ne serait-ce pas mon sexe qui les effraie et à travers lequel elles me perçoivent ? Si je représente une menace ce n'est peut-être pas par ma nationalité, mais plutôt par mon genre. Les Malaisiennes quant à elles se sentent ou souhaitent se montrer proches de moi. Peut-être finalement pour démontrer une fois de plus leur occidentalisation. Le genre et la classe seraient ainsi uniquement des outils visant à m'attirer ou me tenir à l'écart de l'identité dont elles souhaitent elles-mêmes disposer.

Intéressons-nous pour finir à un principe du don très particulier, ayant cours en Thaïlande entre hommes occidentaux et femmes locales issues d'un milieu défavorisé. Echange de biens, de paroles et dons du corps permettent à ces femmes thaïlandaises d'établir un rapport de réciprocité, un engagement et de nier l'aspect intéressé de l'échange. Quand le principe du don dans le système matrimonial n'est plus échange de femmes, mais objet constitutif de l'interaction amoureuse.

Chapitre 7

Le principe du don comme lien matrimonial

Nous avons réfuté dans le chapitre 3 l'utilisation du terme prostitution, expliquant que dans la société thaïlandaise la démarcation entre une relation « normale » et la prostitution est floue. Si la notion d'argent est omniprésente mais indirecte, sous-jacente, camouflée, le principe de l'échange, du don, est lui au contraire central, affirmé et affiché. Et le non-respect de cet échange semble être l'une des causes principales de l'échec de ces unions.

Un principe de don particulier se retrouve en Thaïlande au centre des relations amoureuses mixtes les plus inégalitaires, c'est-à-dire où la différence de capital entre les conjoints est importante. Il s'établit dès la rencontre, qui s'effectue souvent dans un contexte prostitutionnel. Le principe du don apparaît clairement et semble même être un élément constitutif de la relation amoureuse qui pourra suivre. Ce premier lien peut ensuite évoluer vers une relation amoureuse davantage égalitaire et plus solidement ancrée, et permettre l'établissement d'un contrat : le mariage. Il permet de nier toute idée de prostitution et d'établir un premier échange, une première dépendance, sur lequel la relation amoureuse pourra évoluer.

Le don semble être un principe universel ayant cours dans toute relation amoureuse, dans toute société. Il s'agit de créer une dépendance et une relation de pouvoir qui aboutira peut-être à un contrat, prenant généralement la forme du mariage. Le philosophe P. Brukner explique ainsi que lorsque l'on entre dans une relation amoureuse, on entre dans une dépendance. C'est ce qu'il nomme le « paradoxe amoureux ». La formule « je t'aime » engendre une certaine demande de comptes, « une défaillance et une capture » (2009 : 75-76). M. Bozon parle quant à lui de l'échange de cadeaux comme symbole d'une relation amoureuse naissante. « Toute remise de soi implique une attente implicite de réciprocité, même si cette dernière n'est pas tenue de s'exprimer terme à terme : dans l'échange amoureux, la remise en retour renforce le lien, surtout lorsqu'elle ne s'effectue pas dans la même monnaie, à l'inverse du remboursement d'une dette, qui dénoue le lien » (2005 : 598-599). Pour M. Bozon, la représentation de l'amour naissant ne se traduit ni par un processus chimique de fusion, ni par un coup de foudre ou une conversation, mais par un simple échange de cadeaux. « Les biens

échangés, pour une part immatériels, tirent leur prix, moins de leur valeur économique éventuelle, que du lien intime qui unit la chose au donateur » (2005 : 598-599).

Si le principe du don dans les relations amoureuses semble être un fait universel, alors pourquoi s'intéresser à celui ayant lieu dans les relations entre Occidentaux et femmes thaïlandaises ? En quoi ce don diffère-t-il des autres ? Quel est son intérêt ? Ce principe de don très particulier se mettant en place entre Occidentaux et femmes thaïlandaises de classes sociales défavorisées permet de dépasser les prénotions de prostitution ou de relation vénale et de comprendre davantage en profondeur le fonctionnement de ces relations particulières. Il permet également de percevoir le don dans le système matrimonial, non plus comme échange de femmes, mais comme base de la relation amoureuse, comme objet constitutif de l'interaction qui se met en place entre hommes et femmes. De plus, si K. Polanyi ou M. Sahlins ont perçu « la fonction déterminante de la redistribution dans l'établissement d'une autorité politique et dans le fonctionnement de l'économie tribale », P. Bourdieu met en lumière l'opération centrale de ce processus : « la reconversion du capital économique en capital symbolique, qui produit des relations de dépendance économiquement fondées mais dissimulées sous le voile des relations morales » (1980 : 210). Le principe du don est ainsi au fondement des valorisations de capital que nous étudions.

Le principe du don s'observe essentiellement dans les relations amoureuses entre femmes thaïlandaises issues des classes sociales les plus défavorisées et Occidentaux. On ne retrouve pas, de manière effective, ce principe du don en Malaisie puisque les relations entre Malaisiennes de classes populaires ou issues du système prostitutionnel et Occidentaux sont extrêmement rares. Quant au don dans les relations entre un homme populaire thaïlandais et une femme occidentale, il n'apparaît pas de manière pertinente. Dans ce schéma relationnel les échanges économiques et sentimentaux entre les partenaires sont davantage cachés, tabous et ambigus. Car ils vont à l'encontre des rapports de pouvoir communément admis. Les hommes thaïlandais, disposant généralement d'un capital économique plus faible que leur compagne occidentale, ne sont pas à même d'effectuer des démonstrations de richesse dans l'espace social et se sentent ainsi dévalorisés dans leur masculinité, à travers une dévalorisation de leur capital économique et symbolique. S'ils peuvent apprécier d'être entretenus par leur compagne, ils doivent garder la face en société. Ce rapport ambigu à l'argent génère ainsi de nombreux conflits basés sur les principes du masculin et du féminin et sur le capital, qui mènent souvent à la rupture.

Marike, une Hollandaise de 47 ans vivant à Chiang Mai et en instance de divorce d'avec son mari thaïlandais, explique clairement cette ambiguïté du don dans la relation sentimentale. Selon elle, nombre d'unions entre femmes occidentales et hommes thaïlandais ne dureraient pas car ce sont les femmes qui possèdent l'argent, et ainsi d'une certaine manière le « pouvoir » dans le couple. Si les hommes l'acceptent dans la sphère privée, ils sont très inconfortables avec cette situation en public.

« D'une certaine manière c'est une relation de pouvoir. Je connais une femme occidentale, elle était professeur de massage. Elle a épousé un thaïlandais. Il avait été moine pendant longtemps, il ne pouvait pas conduire une voiture, il ne savait pas s'occuper des affaires... Elle a le pouvoir. Mon mari dirait que j'ai le pouvoir, et c'est probablement vrai. Car je dirige le business. Et au plus le business marche bien, au plus ce problème prend de l'importance. Si les femmes thaïes n'ont pas de problème avec ça, les hommes thaïs en ont un grand. Car ils veulent paraître égaux dans le couple, mais veulent en fait paraître supérieurs à la femme. Quand on sort, il ne veut pas que je paye. Il y a donc un conflit entre ce qu'ils veulent et ce qu'ils veulent que les gens voient. Et ça ne fonctionne pas. Je ne connais aucune femme occidentale qui a épousé un thaï, et dont le mariage fonctionne. Ils veulent que la femme s'occupe du business, mais que ça ne paraisse pas, devant les gens, fonctionner comme ça. Donc la femme est à la maison, elle s'occupe du business, travaille 24 heures par jour, fait tout l'argent, mais quand ils sortent, il est supérieur. Je ne connais aucune femme occidentale qui cautionne ça. Elles font le travail, elles veulent que tout le monde sache qu'elles ont fait le travail. Les hommes thaïs n'aiment pas ça. Ils pensent que ce n'est pas gentil. Donc il y a des attentes culturelles assez différentes. La femme thaïe n'est pas dans la même position. La plupart des femmes thaïes n'ont pas de problème avec le fait que l'homme doive se faire voir, et elles attendent même ça. »

Les attentes des femmes occidentales ne coïncident ainsi généralement pas avec les pratiques effectives des hommes thaïlandais. A l'aide de l'exemple du thé, Marike montre bien que si pour elle ce sont les gestes affectifs qui sont importants pour entretenir une relation amoureuse, au contraire, pour la majorité des Thaïlandais, c'est un don à valeur monétaire que l'homme doit effectuer et mettre en avant.

« J'aime boire du thé. Et j'attends de n'importe qui avec qui j'ai une relation qu'il m'amène parfois une tasse de thé. Quand ma mère me rend visite ou quand il y a des gens à la maison, mon mari me fera une tasse de thé. Juste pour montrer aux gens qu'il le fait. Car il sait qu'on s'attend à ça. Mais si il n'y a personne avec moi, je peux être à moitié morte, il ne me fera pas une tasse de thé. Je me suis conduite moi-même à l'hôpital quand j'allais accoucher, c'est pour vous dire ! Car il n'y a pas de valeur démonstrative là-dedans. Ça n'a pas d'importance, ce n'est pas un cadeau. Pour les femmes thaïes, si vous voulez leur faire un cadeau ça devra toujours être quelque chose comme des bijoux ou quelque chose que les gens peuvent voir. Donc dans une relation, il n'y a pas de petites choses qui permettent de

maintenir une relation, vous savez, quand vous vous souvenez du bon goût des choses, des petites choses que l'on fait l'un pour l'autre... Ca n'existe pas du tout ici. Car il n'y a pas de valeur démonstrative dans cela. Et je pense que ce sont ces petites choses qui permettent de faire tenir une relation : se souvenir que sa femme aime avoir une tasse de thé... Ils ne font pas ça. Ils vont juste payer la bonne pour le faire pour vous. Donc tout a une valeur monétaire. »

Ainsi Marike, comme de nombreuses autres femmes occidentales, critique le manque de démonstrations affectives des hommes thaïlandais. Ou du moins le fait que ces démonstrations affectives ne s'effectuent que via des démonstrations à valeur monétaire. Ceci renvoie à la dichotomie courante en Occident opposant les petites attentions pensées mais sans réelle valeur comptabilisable aux cadeaux à valeur monétaire mais froids. On observe ainsi chez ces femmes occidentales une valorisation de l'affect, des actes, des « choses vraies », et un rejet sous-jacent de la consommation et du capitalisme. En considérant que la véritable valeur d'une attention tient dans les sentiments qu'elle engage plutôt que dans sa valeur monétaire, ces Occidentales semblent chercher à se démarquer de la vénalité supposée des femmes thaïlandaises. Certaines femmes thaïlandaises affirment apprécier les qualités de « gentlemen » de leurs partenaires occidentaux qui expriment leurs sentiments, communiquent et se montrent très attentionnés. Mais l'on observe la valorisation de ces qualités comportementales essentiellement chez les femmes thaïlandaises issues de milieux moyens ou supérieurs. On les retrouve également, mais de manière moindre, chez les femmes issues de milieux plus modestes. Mais généralement, pour les femmes thaïlandaises, un homme doit prouver son attachement sentimental par des démonstrations matérielles¹. Les femmes occidentales, au contraire, ne souhaitent généralement pas que leur conjoint démontre son affection à travers des biens monétaires, alors que pour ce dernier cette forme d'échange est culturellement prescrite, comme nous le verrons un peu plus loin dans ce chapitre. Les attentes des conjoints étant contradictoires, le principe du don ne peut se mettre en place dès le départ de la relation.

Le principe du don

L'obligation constitutive du principe de l'échange, mise en avant par M. Mauss et qui se doit d'être respectée sous peine de briser le lien, est celle bien connue de donner-recevoir-rendre. Selon P. Bourdieu, M. Mauss décrivait l'échange de dons comme une « suite

¹ Cf. un peu plus loin dans ce chapitre : l'homme *kîi-niao*, la femme « prostituée ».

discontinue d'actes généreux », Cf. Lévi-Strauss comme une « structure de réciprocité transcendante aux actes d'échange, où le don renvoie au contre-don ». P. Bourdieu s'est quant à lui intéressé à ce qu'il considérait absent de ces deux analyses : « le rôle déterminant de l'intervalle temporel entre le don et le contre-don, le fait que, pratiquement dans toutes les sociétés, il est tacitement admis qu'on ne rend pas sur-le-champ ce qu'on a reçu – ce qui reviendrait à refuser » (1994 : 179). Pour F. Weber, deux points fondamentaux étaient déjà présents chez M. Mauss : le temps qui sépare le don du contre-don, ainsi que la relation hiérarchique, faite de dépendance et de reconnaissance, qui s'instaure entre le donateur et le donataire¹. C'est à partir de ces deux points que P. Bourdieu a effectué sa lecture du don et c'est dans cette lignée que je tenterai d'aborder ce principe du don particulier.

Selon le Thaïlandais P. A. Payutto, les préceptes bouddhistes affirment qu'« une femme doit se plier aux volontés de son mari. L'époux ne doit pas faire seulement ce qu'il désire, mais doit apprécier l'attention de son épouse et y répondre de manière appropriée »² (1996 : 56). On observe dans cette règle bouddhiste l'apparition de cet échange particulier que nous allons analyser à travers le principe du don. Lorsqu'un homme occidental et une « fille de bars » thaïlandaise commencent à se fréquenter, s'instaure immédiatement, de manière parfois caricaturale, ce principe d'échange : la femme locale effectue des services domestiques, sexuels et affectifs en échange de divers biens. Certains des hommes occidentaux interviewés parlent d'« échange de bons procédés », de « donnant-donnant » ou de « sweet deal », ce qui rapprocherait la transaction du principe du troc, de l'échange instantané. Or, en y regardant de plus près, il ne s'agit pas d'un simple échange puisque entrent en jeu un laps de temps ainsi qu'une différenciation des biens échangés. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, même en contexte prostitutionnel l'aspect mercantile de l'échange est camouflé. Il n'y a pas d'échange direct d'argent entre une « fille de bars » et un client. Celle-ci va généralement s'arranger pour que l'échange monétaire soit effectué via une tierce personne. Par la suite, les échanges monétaires s'effectueront constamment de manière indirecte. Les services sexuels, affectifs et domestiques rendus par la femme thaïlandaise seront rétribués à travers des cadeaux, des sorties, des vêtements, des produits hi-tech, des aides diverses à la famille – achat d'un habitat, paiement des soins et des études... Puis, lorsque la relation évolue, une rente peut être versée mensuellement aux parents de la femme locale.

¹ F. Weber, *in* M. Mauss, 2007, p. 23.

² « A woman must give in to the wants of her husband. The husband should not just do as he pleases, but should appreciate her attention and respond to it appropriately » (As implied in S. IV. 239).

Le différé et le différent

Comment le contre-don se révèle-t-il différé et différent dans le contexte des échanges amoureux et/ou sexuels entre Occidentaux et locaux ? De quelle manière ces principes du différé et du différent permettent-ils de nier l'aspect prostitutionnel et intéressé de l'échange, et de renforcer les principes masculins et féminins ?

Pour P. Bourdieu, l'intervalle de temps est un principe fondamental de l'échange. Il a pour fonction de faire écran entre le don et le contre-don, et de permettre à deux actes parfaitement symétriques d'apparaître comme des actes uniques, sans lien¹. Selon le sociologue c'est le laps de temps entre don et contre don qui distingue le don maussien de l'échange instantané de deux biens équivalents. Cette instantanéité est caractéristique de trois autres types d'échange : la transaction marchande et monétaire, la transaction marchande non monétaire et la transaction rituelle. L'échange de dons s'oppose donc au *donnant-donnant* qui regroupe dans un même moment le don et le contre-don, et au *prêt* – dont la restitution est garantie par un contrat². On observe chez ces couples la nécessité d'un laps de temps entre le don et le contre-don. Déjà lors de la rencontre, souvent dans un bar, l'homme offre généralement un verre à une femme, ou celle-ci commence par lui montrer de l'intérêt, à se montrer câline, tactile, à le valoriser, rire avec lui. Que l'homme fasse le premier pas ou que ce soit la femme, prend immédiatement forme un schéma qui se reproduira et évoluera vers des dons de plus en plus conséquents et un engagement sentimental de plus en plus fort.

Pour P. Bourdieu, « tout se passe comme si la ritualisation des interactions avait pour effet paradoxal de donner toute son efficacité au temps, jamais aussi agissant que dans ces moments où il ne se passe rien » (1980 : 181). C'est lorsqu'il semble ne rien se passer, dans l'attente du contre-don que le don prend toute sa valeur en créant une relation de dépendance, de pouvoir. Celui qui a reçu le don est l'obligé de l'autre durant cette période. Le temps permet de laisser place aux stratégies : « temporiser ou atermoyer, ajourner ou différer, faire attendre et faire espérer, ou, au contraire, brusquer, précipiter, devancer, prendre de court, surprendre, prendre les devants, sans parler de l'art d'offrir ostentatoirement du temps (« consacrer son temps à quelqu'un ») ou au contraire de le refuser (manière de faire sentir qu'on réserve un « temps précieux ») » (Bourdieu, 1980 : 182). Celui qui a fait le don peut en tirer bénéfice en faisant du receveur son obligé. Et le receveur peut profiter du temps qui s'écoule pour

¹ P. Bourdieu, 1994, p. 179.

² P. Bourdieu, 1980, p. 179.

maintenir l'indétermination et l'incertitude sur ses intentions ultimes. S'ajoutent à cela toutes les stratégies ayant pour but de « neutraliser l'action du temps et d'assurer la continuité des relations interpersonnelles » en additionnant à l'infini l'infiniment petit, sous la forme d'attentions, d'égards, de prévenances ou de petits cadeaux dont on dit d'ailleurs qu' « ils nouent l'amitié » (Bourdieu, 1980 : 181-182).

Z. Bauman semble évoquer cette thématique du différé dans l'engagement amoureux sans aller jusqu'à la formuler clairement. Pour le sociologue, même dans le cas d'un coup de foudre, il faut qu'un certain temps s'écoule entre la question et la réponse, la proposition et son acceptation. Ce temps qui s'écoule fait de la personne qui a posé la question et de celle qui y a répondu des êtres différents de ceux qu'ils étaient avant que la réponse ne soit donnée¹. Le temps crée ainsi un changement identitaire et statutaire des individus et des rapports entre les personnes. Il ne parle alors que de changement identitaire sans entrer dans les rapports de pouvoir. Cette réflexion de Z. Bauman introduit également la notion de don de parole que nous développerons plus loin dans ce chapitre.

Les filles thaïlandaises qui n'ont pas rencontré l'homme occidental en tant que « filles de bars » jouent avec le temps en ne s'offrant pas immédiatement. Nous verrons ainsi, à travers le don du corps, que cette technique vise à mettre en avant leur respectabilité. Le but final étant généralement le mariage et/ou l'achat de biens immobiliers. Le principe du différé permet de faire croire en un acte désintéressé, en des sentiments et une relation sincère et permet d'éliminer, ou du moins de dissiper, toute idée de prostitution. Si un homme occidental entretient une relation avec une « fille de bars », issue et rencontrée dans le système prostitutionnel, il ne va pas la rétribuer directement et clairement pour ses services si la relation est définie dès le départ comme en devenir. S'il s'agit d'une relation éphémère qui ne dure que l'instant d'une nuit dans ce cas la rémunération sera directe, claire et établie. Ce principe du différé permet également de maintenir l'obligation, la hiérarchie et la dépendance, comme nous allons le voir.

Le principe du différent – c'est-à-dire d'échanger des biens qui ne sont pas similaires mais qui ont une valeur semblable – permet également de nier la réalité de l'échange. On ne rend pas la même chose. Les deux choses données peuvent ainsi sembler sans lien. Ce principe du différent est, dans ce contexte particulier du don, basé sur des valeurs dites masculines et

¹ Z. Bauman, 2009, p. 31.

féminines. Il valorise la complémentarité des genres en mettant en avant les atouts de chacun des partenaires et en annonçant, préparant la relation matrimoniale à venir.

Les objets échangés sont ainsi différents selon le sexe des acteurs. En effet, si la femme propose des biens immatériels – physiques et sexuels, l’homme quant à lui proposera essentiellement des biens matériels – vêtements, accessoires, nouvelles technologies, sorties, restaurants, biens immobiliers... Ces objets particuliers et distinctifs coïncident et valorisent les principes masculins et féminins. La femme, étant elle-même objet, ne fait pas don d’objets matériels, mais de soi, de son corps, de sa sexualité et de ses services. L’homme quant à lui valorise son pouvoir économique en montrant tout ce qu’il est capable d’acheter et ainsi combien il est à même d’entretenir sa compagne, de la maintenir à l’abri du besoin.

« Nous sommes confrontés à un certain type de rapports de l’homme *avec lui-même*, rapports impliqués dans ceux qu’il entretient avec le monde qui l’entoure, rapports qui *sont donc à la fois sociaux, intellectuels, affectifs* et qui se matérialisent dans des objets. » (Godelier, 2002 : 187-188)

Dans ces objets se matérialisent donc les représentations de l’autre sexué à travers les valeurs attribuées au masculin et au féminin, mais également, comme nous allons le voir, les représentations de l’autre étranger – hyperféminité asiatique et richesse occidentale. L’échange fonctionne car il est basé sur des valeurs considérées sexuées, masculines ou féminines. Il est reconnu comme dans l’ordre des choses puisque les valeurs sur lesquelles il se base – économiques contre services – sont celles que les conjoints s’attribuent et projettent sur leur partenaire. Ce sont ces valeurs qui leur permettent de construire leur identité sexuée et d’augmenter leur pouvoir, leur capital.

Pour P. Bourdieu, l’exemple le plus intéressant de cette alchimie symbolique est la transfiguration des rapports de domination et d’exploitation. L’échange de dons peut s’établir entre égaux, et participer au renforcement de la solidarité et du lien social. Mais il peut aussi s’établir entre des agents inégaux, et instituer des rapports de domination fondés sur la communication, la connaissance et la reconnaissance, au double sens du terme¹. « Chez les Kabyles, les femmes échangent des petits cadeaux continus, quotidiens, qui tissent les relations sociales sur lesquelles reposent beaucoup de choses tandis que les hommes sont responsables de grands échanges discontinus, extra-ordinaires » (Bourdieu, 1994 : 186).

M. Foucault, en s’appuyant sur Platon pour parler des relations entre un homme et un jeune garçon dans la Grèce antique, évoque l’idée d’un passage de la dissymétrie des

¹ P. Bourdieu, 1994, p. 186.

partenaires à la convergence de l'amour. « Selon les conventions reçues, il était entendu que l'*Eros* venait de l'amant ; quant à l'aimé, il ne pouvait être, au même titre que l'éraсте, sujet actif de l'amour. Sans doute, demandait-on de lui un attachement en retour, un *Antéros*. Mais la nature de cette réponse posait problème : elle ne pouvait être symétrique exactement de ce qui la provoquait ; plus qu'au désir et au plaisir de l'amant, c'était à sa bienveillance, à ses bienfaits, à sa sollicitude, à son exemple que le garçon devait faire écho ; et il fallait attendre le moment où l'emportement de l'amour aurait cessé et où l'âge, en excluant les ardeurs, aurait écarté les dangers, pour que les deux amis puissent être liés entre eux par un rapport d'exacte réciprocité » (Foucault, 2007 : 309).

La notion de vérité est également importante : « Bien sûr, il ne sait encore qu'elle est la nature vraie de ce à quoi il aspire, et pour la nommer les mots lui manquent ; mais « il jette les bras » autour de son amant et « lui donne des baisers ». Ce moment est important : à la différence de ce qui se passe dans l'art de courtiser, la « dialectique d'amour » appelle ici chez les deux amants deux mouvements exactement semblables ; l'amour est le même, puisqu'il est, pour l'un et pour l'autre, le mouvement qui les porte vers le vrai » (Foucault, 2007 : 310). On observe une certaine similitude avec les relations entre hommes occidentaux et femmes thaïlandaises. En effet, on retrouve cette même dissymétrie entre les partenaires, leurs comportements et leurs attentes, symbolisées par les positions d'éraсте et d'éromène. L'éraсте étant l'homme âgé qui s'occupe de l'éducation de l'éromène. On observe une opposition actif/passif, supérieur/inférieur... Les hommes étrangers désirent et/ou aiment, alors que les femmes locales attendent leur sollicitude. De plus, l'évolution de la relation semble également pensée sur ce même schéma par les deux conjoints. Si l'amour n'est pas présent ou feinté au départ, les partenaires considèrent qu'une certaine forme d'attachement ou d'amour peut apparaître avec le temps et à l'aide des démonstrations de soutien du partenaire étranger, que cet échange dissymétrique peut créer du lien et mener à une réciprocité des sentiments.

Le différé permet ainsi principalement d'invalider l'idée de prostitution et d'intérêt. Le différent permet une revalorisation des identités sexuées, et la mise en avant d'une complémentarité. Différé et différent servent tous deux à camoufler la réalité « objective » de l'échange – le rapport prostitutionnel et l'intérêt économique ou sexuel – et à créer une dépendance.

La vérité « objective »

« La structure temporelle de la pratique fonctionne ici comme un écran empêchant la totalisation : instrument de *dénégation*, l'intervalle interposé entre le don et le contre-don est ce qui permet de *faire coexister*, dans l'expérience individuelle comme dans le jugement commun, une vérité subjective et une vérité objective tout à fait antinomiques » (Bourdieu, 1980 : 182-183).

Ainsi, selon P. Bourdieu, il existerait deux types de vérité – objective et subjective – des actes discrets et vécus du don, qui ne peuvent coïncider parfaitement entre eux. Le fonctionnement du don suppose la méconnaissance individuelle et collective de la vérité du mécanisme objectif de l'échange. La restitution immédiate du don dévoilerait brutalement ce mécanisme. L'intervalle de temps permet ainsi de percevoir « comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire comme à la fois *obligée* et *intéressée* » (Bourdieu, 1980 : 179-180).

Pour F. de La Rochefoucauld, le trop grand empressement que l'on peut avoir de s'acquitter d'une obligation est une forme d'ingratitude. Montrer la hâte d'être libéré d'une obligation et la volonté de rendre le service ou le don rendus, d'être quitte, c'est dénoncer l'intention d'obliger du don. « Si tout est ici affaire de manière, c'est-à-dire, en ce cas, d'à-propos, si le même mot, le même geste, le même acte, faire un don ou le rendre, faire une visite ou la rendre, lancer un défi ou le relever, lancer une invitation ou l'accepter, etc., change complètement de sens selon son moment, c'est-à-dire selon qu'il vient à temps ou à contretemps, à propos ou hors de propos, c'est que le temps qui, comme on dit, *sépare* le don du contre-don, autorise le mensonge à soi-même collectivement soutenu et approuvé qui constitue la condition du fonctionnement de l'échange » (Bourdieu, 1980 : 180). L'échange de dons est ainsi un jeu social qui ne peut fonctionner que « si les joueurs se refusent à connaître et surtout à reconnaître la vérité objective du jeu » (Bourdieu, 1980 : 180). L'une des propriétés de l'économie des échanges symboliques est ce que P. Bourdieu nomme le *tabou de l'explicitation*, dont la forme par excellence est le prix. Déclarer la vérité de l'échange c'est l'anéantir¹. Les diverses stratégies, et notamment celles qui jouent avec l'intervalle de temps entre les actions, visent à dissimuler à soi et aux autres la vérité de la pratique. P. Bourdieu s'inscrit ainsi dans l'une des pistes évoquées par M. Mauss, celle de la fiction et du mensonge

¹ *Ibid.*, p. 181.

social¹. Fiction et mensonge social qui se retrouvent à travers les diverses illusions que nous évoquerons, valorisées par l'*espace de l'entre-deux*.

Cette vérité objective est refoulée par les conjoints par une manière romancée de conter leur rencontre et les débuts de leur relation. Ils vont généralement être extrêmement flous et vagues sur le lieu et les conditions de la rencontre, ou clairement en proposer une version romancée et fantasmée. Il m'est ainsi arrivé quelques fois, interviewant les conjoints séparément, que ces derniers me donnent des versions totalement différentes du contexte de leur rencontre et du début de leur relation. Ils cherchent ainsi à nier l'aspect prostitutionnel qu'à pu prendre l'échange au départ. Les rencontres s'effectuent souvent dans un contexte de tourisme sexuel – bars, boîtes de nuit, salons de massages... Les conjoints, et surtout les hommes occidentaux, vont alors proposer un autre lieu de rencontre, jugé plus neutre et « respectable » comme une soirée entres amis. Ils vont souvent également mentir sur l'activité professionnelle de leur compagne à cette époque et sur son appartenance sociale. Ils tendent ainsi à valoriser le capital culturel, social et symbolique de celle-ci, certainement dans le but de nier son intérêt économique.

La dépendance

Si Cl. Lévi-Strauss avait mis l'accent sur le caractère pacifique et équilibré de la relation d'échange, P. Bourdieu met quant à lui en avant les relations de dépendance. Pour ce dernier, l'opération centrale du processus de don contre-don est « la reconversion du capital économique en capital symbolique qui produit des relations de dépendance économiquement fondées mais dissimulées sous le voile des relations morales »². Cette dépendance est créée par l'intervalle de temps, et est entretenue par l'écart entre la perception objective et subjective de cette pratique.

« Dans tous les cas, l'acte initial est une atteinte à la liberté de celui qui reçoit. Il est gros d'une menace : il oblige à rendre, et à rendre plus ; en outre, il crée des obligations, il est une manière de tenir, en faisant des obligés » (Bourdieu, 1994 : 180).

¹ F. Weber, in M. Mauss, 2007, p. 24.

² P. Bourdieu, 1980, p. 210.

Dans le don, entre de l'obligation. Mais M. Mauss a réintroduit au sein du holisme d'E. Durkheim, qui caractérisait le fait social par l'obligation, une part de liberté et d'individualisme. L'obligation que nous fait le don est en fait une sorte d'exhortation à l'action, au sens qu'H. Arendt donnait à ce terme. Elle est donc une exhortation à l'individuation et à la manifestation de soi. Pour A. Caillé, le don est ainsi ouvreur de possibles sociaux et historiques¹.

Dans le contexte des relations entre Occidentaux et locales, la dépendance est – tout comme le principe de différenciation des dons – basée sur la complémentarité des sexes et les principes masculins et féminins. La dépendance est ainsi tout d'abord affective et sexuelle pour les hommes occidentaux. Puis matérielle, puisqu'ils dépendent de leur compagne locale pour leur commerce et leur habitat qui sont généralement au nom de celle-ci. Mais également culturelle, puisqu'ils connaissent les valeurs, codes et langue locaux souvent à travers son truchement, comme nous le verrons dans le dernier chapitre. Pour les femmes locales la dépendance prend principalement une forme économique. On retrouve, à travers la valorisation du capital bourdieusien, l'ouverture de possibles sociaux dont parle A. Caillé. Les hommes occidentaux valorisant principalement leur capital symbolique, les femmes locales leur capital économique.

Selon E. Cohen, si une fille de bar thaïlandaise a la chance de trouver un petit ami occidental riche et généreux, elle pourra vivre d'une manière fabuleuse pendant un moment, manger dans les meilleurs restaurants, se faire offrir des vêtements et des bijoux onéreux et disposer de beaucoup d'argent. Une telle chance pour une fille dont la situation est marquée par la précarité induirait en retour une dépendance à son partenaire. Cette dépendance serait due à ses demandes matérielles et à sa possessivité. Si elle est exprimée dans des termes trop excessifs une telle dépendance serait un facteur déstabilisant contribuant à la génération de tensions voire à la rupture². Mais la dépendance ne s'exerce pas que dans le sens escompté : l'homme occidental se révèle lui aussi fortement dépendant de sa compagne locale. De plus, la rupture relationnelle est principalement causée par la rupture de l'échange de dons. La dépendance de la compagne est au contraire valorisée et recherchée par la majorité des hommes occidentaux. C'est la vénalité, l'intérêt et la recherche de profit de cette dernière, ainsi que la non-rétribution en services et en dévotion comparativement à l'engagement financier de l'homme expatrié, qui seraient la cause de la rupture. Nous verrons ainsi à la fin de ce chapitre

¹ A. Caillé, 2007, p. 19.

² E. Cohen, 1996, p. 266.

que si cette dépendance et cette obligation créent le lien, elles peuvent également être la cause du délien, de l'échec de la relation.

Le don contemporain en Occident

Pour A. Caillé, les sociétés modernes, au moins en apparence et jusqu'à l'après Deuxième Guerre mondiale, sont des *sociétés contre le don*. C'est-à-dire contre tout ce qui évoque une forme de splendeur aristocratique ou de transcendance religieuse.

« C'est contre les hommes du don, contre les discours du don, contre les nobles, les curés, les oisifs, que s'est effectuée au premier chef la révolution démocratique. Tout autant ou plus qu'en luttant contre les rentes féodales et contre la dîme, contre l'exploitation économique directe, c'est en cessant de vouloir bénéficier des largesses des grands ou de leur permettre d'attester de leur élection divine par leurs actes charitables, en refusant leurs dons et la possibilité même qu'ils donnent, que le tiers état, des bons bourgeois aux plus humbles, a conquis sa dignité. »¹

Le rejet du don est alors synonyme de rejet de la hiérarchie des religieux et des nobles. Mais la modernité n'anéantit cependant pas le don. Comme le précise A. Caillé, ce serait d'ailleurs impossible puisque le don constitue l'équivalent social et symbolique de la vie biologique. On ne pourrait vivre sans donner et recevoir. La logique du don infiltre toutes les sphères de l'existence sociale, y compris celles qui sont en apparence les plus exclusivement soumises aux seules exigences de l'efficacité fonctionnelle. Selon l'auteur, seule la modernité accèderait au véritable esprit du don, puisque seule elle voit se développer, à l'échelle planétaire, les pratiques de dons aux inconnus. La modernité universalise ainsi le don. A travers le don, ceux qui bénéficient d'une certaine légitimité peuvent augmenter leur capital culturel, économique, social ou symbolique².

« Dans nos sociétés, le don n'est plus un moyen nécessaire pour produire et reproduire les structures de base de la société. (...) Le don existe mais il est libéré de toute la charge d'avoir à produire et reproduire des rapports sociaux fondamentaux, communs à *tous* les membres de la société.

¹ A. Caillé, 1994, p. 14.

² *Ibid.*, p. 15.

Le don est devenu objectivement une affaire avant tout subjective, personnelle, individuelle. Il est l'expression et l'instrument de rapports personnels situés au-delà du marché et de l'Etat » (Godelier, 2002 : 291).

Selon M. Godelier, dans nos sociétés occidentales contemporaines, le don peut prendre deux formes. Il se réalise au sein de la cellule familiale et amicale, et à travers la charité. Dans le premier cas, il témoigne d'une proximité par l'absence de calcul, le refus de traiter ses proches comme des moyens au service de ses propres fins. Ainsi le don continue à relever d'une éthique et d'une logique qui ne sont pas celles du marché et du profit mais qui s'y opposent, leur résistent. Nous avons tous en tête des vieux adages populaires expliquant qu'« entre parents on ne doit pas parler d'argent », que c'est « le meilleur moyen de brouiller les familles ». Pour M. Godelier, « tout se passe comme si l'argent était meurtrier pour les sentiments, tuait l'affection » (2002 : 291). L'argent serait l'aveu d'intérêts particuliers, divergents sinon opposés, généralement refoulés, contenus pour maintenir l'apparence d'une communauté solidaire. Dans le deuxième cas, dans un contexte capitaliste et de désengagement de l'Etat dans l'économie, la santé et l'éducation, le don généreux, sans retour est à nouveau sollicité pour aider à résoudre ces problèmes de société.

Les organisations caritatives se multiplient alors qu'au début du siècle M. Mauss jugeait encore la charité « blessante pour celui qui l'accepte »¹. La charité d'aujourd'hui utilise les médias, se bureaucratise et est alimentée par les images télévisuelles ou d'Internet de tous les malheurs et de tous les problèmes, conjoncturels ou durables, qui surgissent un peu partout sur la planète. Le don en Occident recommence ainsi à déborder la sphère de la vie privée et des rapports personnels où il s'était retrouvé cantonné à mesure que s'étendait l'emprise du marché sur la production et les échanges, et que grandissait le rôle de l'Etat dans la gestion des inégalités. Mais aujourd'hui, devant l'ampleur des phénomènes sociaux et l'incapacité manifeste du marché et de l'Etat à les résoudre, le don est en passe de redevenir une condition socialement nécessaire, de la reproduction de la société. Mais ce n'est pas un don réciproque de choses équivalentes.

On peut retrouver ces deux formes de dons contemporains dans l'imaginaire des hommes occidentaux engagés dans des relations avec des femmes thaïlandaises : le don comme institution d'une relation affective en opposition à l'intérêt et au capitalisme, et le don caritatif pour aider les plus démunis.

¹ M. Godelier, 2002, p. 293. M. Mauss reprend ici les mots mêmes d'une sourate du Coran à laquelle il se réfère : sourate II, 265.

Concernant la première forme de don, les hommes occidentaux vont considérer le comportement de la femme thaïlandaise qui se donne, se soumet, et exauce leurs désirs, comme une preuve d'affection et de sincérité, un refus des rapports marchands et de la prostitution. Car comme l'explique P. Bourdieu, refuser la logique du prix c'est refuser le calcul et la calculabilité. Si le taux d'échange est explicitement établi sous la forme du prix, il rend possibles la calculabilité et la prévisibilité (1994 : 182). Mais ce don subjectif s'opposant aux rapports marchands et à la recherche de profit n'est en réalité pas dépourvu d'intérêts, de manipulations et de soumissions, comme le confirme M. Godelier :

« Le don subjectif s'oppose, certes, aux rapports marchands, mais il en porte toujours les stigmates. Car dans l'imaginaire des individus et des groupes il se présente un peu comme l'envers rêvé, comme le « rêve inversé » des rapports de force, d'intérêt, de manipulation et de soumission qu'impliquent les rapports marchands et la recherche du profit d'une part, les rapports politiques, la conquête et l'exercice du pouvoir de l'autre. En s'idéalisant, le don « sans calcul » fonctionne dans l'imaginaire comme le dernier refuge d'une solidarité, d'une générosité dans le partage qui aurait caractérisé d'autres époques de l'évolution de l'humanité. Le don devient porteur d'utopie » (Godelier, 2002 : 292).

Ces hommes, en entrant dans une relation avec une femme thaïlandaise issue d'un milieu défavorisé, s'engagent dans une relation dont ils ne connaissent et ne maîtrisent ni le contexte – culturel, religieux, social ou familial – ni le processus d'effectuation. En effet, en Thaïlande ce genre de relation est quasiment devenu un « business » bien rodé. Ces femmes thaïlandaises imitent leurs consœurs en reproduisant des techniques d'approche et d'accroche du *Farang* – que nous avons pu évoquer précédemment – ainsi que des techniques pour le garder, l'épouser et/ou lui soutirer un maximum d'argent. Elles vont ainsi se présenter comme « féminines » et soumises afin de le valoriser – cf. chapitre 4. Le principe du don entre ensuite en jeu afin de sceller le lien. Enfin, les compilations de correspondances, effectuées notamment par E. Cohen ou D. Walker et R. Ehrlich¹, attestent d'un modèle commun d'effectuation des demandes d'aide financière. Cette forme de don comme institution d'une relation affective en opposition à l'intérêt et au capitalisme peut en premier lieu paraître de la sorte, en opposition, comme nous avons pu le voir dans le chapitre 3, à la crise des identités sexuées et à la *modernité liquide*. Mais cette forme de don se révèle en réalité fortement basée sur des rapports de pouvoir et de dépendance.

On retrouve ainsi cette idée de don comme opposée aux rapports de pouvoir existant dans nos sociétés occidentales qu'évoque M. Godelier chez les hommes occidentaux en

¹ E. Cohen, 1986 ; D. Walker et S. Ehrlich, 2000.

Thaïlande. L'idéalisation de ces rapports « sans calculs » liés au mythe du bon sauvage et à la valorisation des sociétés « primitives » ou « traditionnelles », n'est qu'utopie. Considérant l'importance du nombre de ce type de relation en Thaïlande, considérant le fait que de nombreux hommes occidentaux ont déjà vécu et ont déjà été désillusionnés par ce type de relation, et le fait qu'ils ont entendu nombre d'histoires se terminant de manière tragique à ce sujet, la plupart de ces hommes semblent être au courant de ces illusions. Mais ils s'engagent tout de même dans ces unions, niant consciemment ou inconsciemment la réalité de l'échange.

La deuxième forme de don que M. Godelier évoque peut être mise en lien avec ce que je nommerai le *syndrome pretty woman*. Les hommes occidentaux considèrent leur don – ou le présentent à leur entourage – comme un acte charitable, pensant aider une jeune femme thaïlandaise démunie à sortir de la rue, de la misère ou de la prostitution. Le don valorise le capital symbolique de l'homme occidental, ils se positionnent comme supérieurs, utiles. Ce procédé n'étant pas sans rappeler celui des colons ou missionnaires. Selon ces hommes occidentaux, ils ne profitent pas de la faiblesse et de la pauvreté d'une jeune femme thaïlandaise, mais au contraire l'aident. On entend ainsi couramment des réflexions de ce genre de la part de ces hommes : « je l'ai sortie de son bidonville », « avant moi elle n'était rien » ou « sans moi elle aurait fini dans la rue »...

Ces deux formes de don contemporain rendent les rapports de pouvoir supportables en les niant, que ce soit en valorisant l'absence de calcul ou en présentant l'acte comme charitable. On retrouve ainsi l'idée bourdieusienne de vérité objective.

Durée et contrat

« Nous sommes dans une société dont le fonctionnement même sépare les individus les uns des autres, les isole jusque dans leur famille, et ne les promeut qu'en les opposant les uns aux autres. Nous sommes dans une société qui libère, comme aucune autre ne l'a fait, toutes les forces, les potentialités qui sommeillent dans l'individu, mais qui pousse aussi chaque individu à se désolidariser des autres tout en se servant d'eux. Notre société ne vit et ne prospère donc qu'au prix d'un déficit permanent de solidarité. Et elle n' imagine de nouvelles solidarités que négociées sous forme de contrats. Mais tout n'est pas négociable de ce qui fait lien entre les individus, de ce qui compose leurs rapports, publics et privés, sociaux et intimes, de ce qui fait qu'ils vivent en société mais qu'ils doivent aussi produire de la société pour vivre » (Godelier, 2002 : 294).

M. Godelier pose le problème de l'établissement dans le temps de cette forme de don caritatif et de la question incessante du contrat. Ce principe du don ne peut pas durer éternellement, mais doit ensuite laisser place à une réglementation, à un contrat. Dans notre cas le contrat semble clair : c'est celui du mariage. Le don prépare au mariage. Il permet de voir la capacité de l'autre à honorer ses devoirs. Il permet de voir si le contrat peut fonctionner.

E. Cohen (1986 : 124) offre un exemple intéressant et caricatural de contrat recueilli au sein de la correspondance entre une femme thaïlandaise et un Américain travaillant en Arabie Saoudite :

« (1) We must get legally married. (2) I will send to Bangkok 4000 B [US \$200] per month for the support of your two children. (3) I will give you a round trip ticket to Saudi Arabia when you are ready to come. (4) After 6 months I will give you another round trip ticket to return to Bangkok to visit your family and children. (5) I will help you get a job here. (6) All the money you make you can keep for yourself. (7) I will give you 1000 B [US \$50] per month for spending money while you are here. (8) I will buy you clothes and food while you are here. (9) Anytime you are not happy here you can leave and not come back. Now for all of the above I will ask you the following : (1) Be honest and faithful to me while you are here. (2) Take care of me and my home very well. (3) If I am unhappy with you, you will leave and not give me any trouble in the future.

Now I don't think that is asking too much. »

Sont clairement exprimés ici les attentes de l'homme étranger et ce qu'il est prêt à donner en échange. Contre des biens matériels, il attend de sa future épouse qu'elle le respecte, qu'elle s'occupe de lui et de sa maison¹.

Le don de parole

Comme nous l'avons vu, en Thaïlande, la pratique du don comme créateur et stabilisateur d'une relation de couple est extrêmement développée chez les jeunes femmes issues de classes sociales défavorisées. Mais, les acteurs, conjoints ou futurs conjoints, ne maîtrisant pas une langue commune, rencontrent des difficultés à communiquer. Il semblerait alors qu'entre les femmes thaïlandaises les plus défavorisées et les hommes occidentaux le don basique de parole, gage d'un premier lien et permettant un positionnement social de soi et de

¹ On peut trouver de nombreux autres exemples de ce contrat dans les correspondances entre hommes occidentaux et femmes thaïlandaises. Se référer notamment à E. Cohen, 1986, ou D. Walker et R. S. Ehrlich, 2000.

l'autre ne puisse avoir lieu. La mise en place du principe du don dès les premiers contacts entre les acteurs serait-il un moyen de palier à cette absence de don de parole ?

A. Caillé analyse cette forme particulière de don qu'est le don de parole¹. Ce ne sont pas des biens qui circulent mais des mots. Comme l'échange cérémoniel, la conversation obéit à des règles de défi et de partage. Comme lui, son enjeu propre est l'honneur et la face des participants. Le don de parole fonctionne également selon la triple obligation de donner, recevoir et rendre, en tenant compte de l'obligation paradoxale d'être le plus spontané et le plus généreux possible en paroles. La socialité primaire se nourrit du don des mots. Le langage, pour autant qu'il ne soit pas seulement vecteur d'informations ou d'ordres, doit être analysé comme instance du don de parole².

Une part non négligeable de nos échanges de paroles consiste en dons rituels de petits cadeaux verbaux anodins et standardisés. La plupart des marqueurs d'originalité linguistique, intonation, débit, formulations toutes faites, répliques usuelles sont des équivalents de ce que B. Malinowski appelait des *opening gifts*, des dons de sollicitation. Sorte de pacotille, vite distribuée, sans trop y réfléchir, mais qui permet très rapidement d'assurer la présentation de nous-mêmes, de nous situer socialement et de savoir à qui nous avons affaire. Une fois le don de sollicitation accepté, si les protagonistes se reconnaissent une forme ou une autre de parité, le champ de la conversation peut s'ouvrir³. Cette théorie du don de parole montre « comment les acteurs rivalisent pour donner, à travers un mélange d'obligation et de spontanéité, d'intérêt et de plaisir, et produisent ainsi un ordre humain supportable, auquel il est même envisageable de trouver quelque plaisir » (Caillé, 1994 : 294).

Dans la conversation, chacun doit briller par son esprit, par la vivacité de ses réparties, par la force de ses jugements ou l'originalité de l'information communiquée, de la même manière qu'un *Big Man* trobriandais brille de l'éclat des biens précieux (*vaygu'as*) dont il est le détenteur et qu'il s'apprête à offrir à ses hôtes. De même que dans le cadre de l'échange cérémoniel se nouent les transactions et les ajustements d'intérêt qui scellent les mariages ou les compensations pour vol, meurtre ou blessure, de même une bonne part des conversations sont du domaine de l'obligation sociale. L'échange de propos est alors fortement conventionnel⁴.

Si l'on transpose le don de biens à celui de mots, on peut percevoir la communication comme un équivalent de la circulation. Il est nécessaire de distinguer trois registres : « le

¹ A. Caillé, 1994, pp. 273-296.

² *Ibid.*, p. 276.

³ *Ibid.*, p. 274.

⁴ *Ibid.*, p. 275.

registre informatif, utilitaire et fonctionnel de la communication, qui s'apparente au marché ; le registre impératif, celui dans lequel s'expriment les ordres et qui évoque le théologico-étatique ; celui, enfin, de l'intersubjectivité qui fonctionne au don. » (Caillé, 1994 : 278). En reprenant les termes d'A. Caillé, on peut donc distinguer deux dimensions de la langue : celle intersubjective-donatiste et celle objective-utilitaire informative¹. C'est principalement cette seconde dimension, informative, qui est utilisée par ces femmes thaïlandaises. Or ces interactions verbales ne permettent pas d'instaurer une relation de don et de contre-don entre les acteurs.

Comme nous l'avons vu, ces femmes thaïlandaises maîtrisent peu l'anglais ou une autre langue occidentale. De plus, ces jeunes femmes travaillant dans le milieu touristique, festif ou prostitutionnel disposent d'un vocabulaire – qui leur a été enseigné généralement par des hommes occidentaux – majoritairement d'ordre sexuel et ainsi extrêmement stigmatisant. Les premiers contacts verbaux, ainsi que les conversations basiques qui suivront, sont donc principalement basées sur le sexe – « voulez-vous coucher avec moi », « allons au lit », « faisons l'amour », « french kiss »... et de nombreuses autres expressions déclinées en anglais et en français – pour celles que j'ai pu entendre – mais existant certainement en espagnol, italien ou toute autre langue occidentale. Pour E. Goffman, l'enjeu premier de la parole, comme celui du don rituel, est la notion de face. Cette face se gagne et se perd par une certaine gestion du don ou de la rétention de parole, comme de biens². Cette notion de face goffmanienne se rapproche en ce point de la notion bourdieusienne de vérité objective. Dans les deux cas il s'agit de contrôler, d'atténuer ou de modifier la perception de la réalité afin de maintenir le lien.

Comme nous avons pu le voir au chapitre 3, si les *expatriés indépendants* de Thaïlande apprécient le fait de moins se disputer avec une compagne thaïlandaise qu'occidentale – souvent à cause de la difficulté pour chacun de se faire comprendre due au manque de vocabulaire –, apparaît également l'existence d'un certain ennui conversationnel. Les moyens et les sujets de conversation sont restreints au sein du couple.

On pourrait objecter que dans le milieu du commerce sexuel, qu'il s'exerce dans des bars, salons de massage, karaokés, boîtes de nuit ou bordels, la parole et le don de parole ne sont pas primordiaux. Certes les femmes doivent mettre en avant leur corps. Mais dans ce contexte particulier de prostitution *open-ended*, la majorité de ces femmes cherchent à garder leur « prise » afin d'en extraire le maximum, et de s'assurer quelques semaines, quelques mois voire même quelques années de confort et d'assurance matériels.

¹ *Ibid.*, p. 279.

² *Ibid.*, p. 287.

Le peu de vocabulaire dont le couple dispose en commun empêche le don de parole de s'effectuer. De plus, le vocabulaire occidental fortement connoté sexuellement que possède la femme thaïlandaise ne permet pas de nier l'aspect prostitutionnel ou intéressé de l'échange. Le don de parole étant relativement absent de ces relations, les femmes locales vont alors jouer sur le don du corps.

Le don du corps ou le calcul des filles hors du bar

Dans le *Phèdre*, les deux discours initiaux posent la question du « à qui céder ? ». Tous deux répondent à cette question en disant qu'« il faut céder à celui qui n'aime pas ou en tout cas qu'il ne faut pas céder à celui qui aime » (Foucault, 2007 : 298). Pour Socrate, « il n'y a pas de vérité dans un langage (*ouk esti etumos logos*) qui, la présence d'un amoureux étant admise, prétendra que c'est à celui qu'on n'aime pas qu'on doit de préférence accorder ses faveurs et cela pour le motif que le premier est en délire, et le second de sens rassis » (cité par Foucault, 2007 : 303).

Cette citation de Platon, est parfaitement illustrée par le comportement de certaines femmes thaïlandaises évoluant dans le milieu prostitutionnel ou touristique. Celles-ci m'expliquaient ne pas se donner sexuellement à un homme qu'elles souhaitent épouser, ou du moins le faire attendre pour lui montrer que ce sont des filles biens, respectables, épousables. En Thaïlande, l'acte sexuel serait perçu comme un engagement inégal. Beaucoup de femmes locales m'ont présenté la relation sexuelle ainsi : la femme qui se donne perd, alors que l'homme gagne. C. Pirazzi et V. Vasant expliquent de même que les Thaïlandais pensent le sexe en termes de gagnant et de perdant : l'homme conquiert, la femme se rend, capitule¹. G. Pheterson appuie également cette idée en présentant l'une des définitions universelles de l'impudicité comme étant la « non-virginité » ou la « souillure ». La virginité féminine est considérée comme le contraire de la souillure : la vierge est « intacte ». Le sexe dévalue les filles et rehausse le statut des garçons. La honte de la femme est l'honneur de l'homme². Une femme qui s'offre sexuellement perd. Si elle se donne, elle doit recevoir quelque chose en

¹ C Pirazzi et V. Vasant, 2007, p. 120.

² G. Pheterson, 2001, pp. 110-111.

échange – une sécurité, une promesse de mariage... La femme doit ainsi gérer cet acte de don de son corps, pour ne pas risquer de perdre son honneur et l'honneur de sa famille.

La description que fait Patrick du début de sa relation avec son épouse thaïlandaise Ei démontre cette logique du don corps :

« Avec ma femme c'était pas une prostituée donc il a fallu un mois pour concrétiser sur le plan sexuel. Donc ça veut dire que c'était une vraie relation, une relation normale. C'était pas je rencontre une fille dans un bar, on passe au lit le premier soir. Ça ça ne va jamais très loin. Et en général, les gars qui se marient avec des filles comme ça, le but ultime de ces demoiselles c'est toujours de prendre de l'argent. Donc faut pas être dupe (...). Dès qu'elle s'est fait payer la maison, la bagnole, ou elle a récolté l'argent, c'est terminé. Si elle est dans un bar, c'est pour l'argent. Moi la mienne pendant un mois ça a été une relation qui a évolué doucement. Au bout de quelques jours elle m'annonçait qu'elle était pas vierge. Je m'en tapais complètement. Qu'elle avait déjà un enfant. On allait au cinéma, on allait au restaurant. Quand j'allais au cinéma y avait le petit témoin, le petit neveu, pour témoigner qu'on avait rien fait. On sortait toujours dans des conditions comme ça. Donc ça montait crescendo. J'ai été présenté à la mère qui m'a présenté les cousines. Moi j'espérais que ça évolue. Mais j'y croyais plus à la fin (...). Le soir je la raccompagnais, dès 6 heures du soir, même pas de bisou. Et puis moi j'allais dans les bars. Je m'amusais la nuit en toute discrétion. »

Patrick, 49 ans, Français marié à une Thaïlandaise, Chiang Mai.

Beaucoup d'hommes décrivent ainsi un début de relation où la femme tarde à se donner sexuellement. Elle le fera généralement après quelques jours ou semaines si son compagnon doit partir prochainement du pays. Et le fera davantage attendre si elle dispose de plus de temps. Toujours il s'agit d'une économie des relations sexuelles calculée afin de se montrer respectable et sincère, tout en ne laissant pas trop passer de temps. Une attente trop longue risquerait de casser le lien.

Il faut cependant tenir compte ici du discours des informateurs. Beaucoup de couples se sont rencontrés dans un contexte prostitutionnel, l'acte sexuel s'est donc probablement effectué dès la première rencontre. Les conjoints vont ensuite romancer les débuts de leur relation pour camoufler l'aspect prostitutionnel et valoriser leur couple. Néanmoins, même pour les « filles de bars » le procédé de don du corps demeure. Si la fille s'offre dans un premier temps à un homme pour une relation sexuelle éphémère mais qu'elle estime ce partenaire être un bon parti et vouloir établir un lien avec celui-ci, elle jouera également sur ce don du corps. On peut ainsi voir de manière récurrente dans les lettres de *Farangs* à des « filles de bars » qu'ils supplient ces jeunes filles de prendre soin de leurs corps, de faire attention au virus du sida et aux personnes avec qui elles vont avoir des rapports sexuels, ou carrément de sortir du bar et du

milieu de la prostitution en échange d'un peu d'argent qu'ils leur enverront régulièrement¹. On retrouve alors le principe du don du corps dans des relations brèves et prostitutionnelles. Il s'effectue simplement d'une autre manière : en créant un désir de possessivité et d'exclusivité chez ces hommes qui ne supportent pas que leur partenaire puisse donner son corps à d'autres. Le don consiste alors en de l'argent contre un non-don du corps. Les hommes précisent d'ailleurs fréquemment l'utilisation que la jeune femme doit faire de cet argent : changer de vie et sortir de la prostitution, continuer des études, faire vivre ses parents et/ou ses enfants...

A travers ce processus de don du corps, les « filles de bars » et autres femmes thaïlandaises évoluant dans le milieu prostitutionnel ou touristique ne remettraient-elles pas en question le principe de l'échange des femmes en utilisant et disposant elles-mêmes de leur corps ? Comme nous l'avons vu au chapitre 2, P. Tabet considère la prostitution comme une remise en question du pilier fondateur de toute société qu'est la disposition et l'échange des femmes par les hommes. Or si la perception de la prostitution comme un rejet de ce système est fortement critiquable – notamment parce que les prostituées demeurent souvent sous l'emprise de souteneurs qui disposent et profitent de leur corps – l'utilisation de ce principe dans le don du corps semble tout à fait pertinente. Les « filles de bars » se révéleraient alors souteneuses de leur propre corps. Elles savent l'utilisation qu'elles peuvent faire de celui-ci. Elles acquièrent ainsi une certaine forme de pouvoir en réutilisant et réadaptant la disposition et l'échange des femmes à leur avantage. Si cette forme de don du corps existe également dans le cadre des couples ordinaires, il est dans ce cas particulier central et mis en exergue. C'est en calculant quand elles se donnent, comment elles se donnent et à qui elles se donnent qu'elles peuvent créer du lien, créer une attente, une inégalité... Bref créer le don.

La rupture de l'échange ou l'échec de la relation

« Le mariage est un échange d'argent contre de la beauté » déclarait en 2003 la psychologue japonaise C. Ogura. Elle montrait que derrière un mariage d'amour se cachait un compromis entre ce qui est demandé par les femmes – un revenu confortable – et par les hommes – la beauté. Sept ans plus tard, Mme Ogura nous dit que ce que veulent les femmes, ce n'est pas épouser un homme riche mais plutôt quelqu'un de généreux. La générosité et le bon

¹ Se référer notamment aux lettres d'amour envoyées par des hommes occidentaux aux «filles de bars» de Bangkok. D. Walker et R. S. Ehrlich, 2000.

goût font partie des critères requis pour le mariage. Ces qualités sont précises, complexes et essentielles¹. On retrouve cette notion de générosité chez les femmes en Asie du sud-est et tout particulièrement en Thaïlande. La générosité est pour ces femmes une démonstration affective et un symbole de respect. Ainsi, le fait que les hommes occidentaux puissent parfois être traités de *kîi-niao* (« radins »), peut être une cause de rupture.

Comme nous l'avons vu en début de chapitre, pour P. Bourdieu abolir l'intervalle c'est abolir aussi la stratégie. Cette période intercalaire est ainsi tout le contraire du temps mort. Car tant qu'il n'a pas rendu, celui qui a reçu est un obligé. Il doit manifester sa gratitude envers son bienfaiteur ou du moins lui montrer des égards, le ménager, « ne pas employer contre lui toutes les armes dont il dispose, sous peine d'être accusé d'ingratitude et de se voir condamné par « la parole des gens », qui décide du sens des actions » (1980 : 180-181). Cette gratitude et cette obligation se traduisent chez les hommes occidentaux par une générosité matérielle, chez les femmes thaïlandaises par une dévotion affective, sexuelle et ménagère.

Selon P. Bourdieu, les actes symboliques supposent des actes de connaissance et de reconnaissance. Pour que cet échange fonctionne, il faut que les deux parties disposent des mêmes structures de perception. La domination symbolique « repose sur la méconnaissance, et donc sur la reconnaissance des principes au nom desquels elle s'exerce. » (1994 : 187). Ainsi, même si les conjoints appartiennent à des cultures très différentes et ne connaissent pas ou peu le contexte culturel de l'autre, l'échange fonctionne car il est basé essentiellement sur des principes universels du masculin et du féminin. L'échange semble également basé sur une autre forme de domination : le paternalisme. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, les hommes occidentaux ont tendance à infantiliser leur compagne et à établir une relation basée sur le modèle paternaliste. Or, selon P. Bourdieu on trouve encore dans nos sociétés « la logique de l'économie des biens symboliques et l'alchimie qui transforme la vérité des relations de domination » à travers le paternalisme (1994 : 188). Tous les rapports de pouvoir que nous avons pu étudier² – et principalement ceux basés sur le genre – permettent ainsi de créer un langage commun, une même structure de perception basée essentiellement sur la valence différentielle des sexes, qui permet que le lien se fasse, que l'échange fonctionne entre les conjoints occidentaux et thaïlandais.

Mais l'effectuation de l'échange peut parfois poser problème et conduire à la rupture. Le problème vient alors généralement, non pas des identités et comportements sexués qui au

¹ « Japon. Le bon mariage, c'est pour les pros », *Courrier International* n° 1028 du 15 au 21 juillet 2010, pp. 30-31.

² Se référer notamment à la deuxième partie.

contraire structurent l'échange, mais davantage des différences culturelles entre les conjoints et des représentations et utilisations qu'ils peuvent en faire. Ainsi, les femmes locales vont souvent considérer – ou affirmer qu'il en est ainsi dans leur culture – que l'amour et la bienveillance d'un homme se mesurent à ce qu'il est prêt à offrir à une femme. Ou encore que le prix de la mariée, ou du moins ce qu'un homme va offrir à une femme et à sa famille, doit être proportionnel à son capital économique. Les Occidentaux sont généralement considérés par les Thaïlandais, du moins ceux appartenant à la classe défavorisée de la société, comme tous riches. Du côté des *Farangs*, la « menace du bar » est toujours présente. Ils redoutent qu'« elle en veuille toujours plus », ou retourne dans le milieu prostitutionnel afin de trouver d'autres petits amis financeurs.

L'homme *kîi-niao*, la femme « prostituée »

A travers ce non respect des obligations se profile la rupture du lien et la rupture de la relation. Rupture qui se formule principalement à l'aide de deux qualificatifs : *kîi-niao* (« radin ») et « prostituée ». Les femmes thaïlandaises critiqueront le manque de générosité de l'homme occidental ; les expatriés montreront du doigt l'ingratitude et la vénalité de la femme locale.

« A bar girl belongs to the bar »

Cette expression, extrêmement répandue parmi la communauté expatriée, se décline également en langue française à travers ces réflexions très populaires : « même sortie du bar, une fille de bars reste dans le bar » ou « on ne peut jamais vraiment sortir une fille de bars du bar ». Ces réflexions ne symbolisent en aucun cas des obligations ou pressions de la part des gérants des bars ou de maquereaux envers ces jeunes filles. Quelle que soit la forme que ces expressions prennent, toujours elles désignent un possible retour des « filles de bars » à leur « origine », à leur véritable « nature ». Ceci démontre une conception extrêmement naturalisante de l'activité professionnelle de ces filles considérée comme une essence, quelque chose qui fait partie intégrante de leur mentalité et de leur mode de vie.

Certains hommes interviewés évoquent la différence de comportement entre une ancienne prostituée et une femme thaïlandaise n'ayant jamais évolué dans ce milieu. De nombreux *Farangs* considèrent ainsi que les femmes qui ont connu la prostitution sont souvent

ingrates. Elles demandent toujours plus de cadeaux et d'aides financières mais ne s'occupent pas bien de leur homme en retour. Emmanuel développe bien ce thème en m'expliquant que toutes deux – la femme thaïlandaise ayant fréquenté le milieu prostitutionnel et celle ne l'ayant jamais côtoyé – attendent de l'homme qu'il subvienne à leurs besoins, mais l'ancienne prostituée va en abuser et ne se sentira pas redevable. Elle ne s'occupera pas bien de son homme, au contraire des autres femmes thaïlandaises. Dans ces relations de couple avec des anciennes « filles de bars », les relations seront inversées puisque ce sont les femmes qui disposent du pouvoir sur leur mari.

Ainsi, tout comme Emmanuel, de nombreux autres hommes expatriés expliquent qu'une fille qui a trop fréquenté le milieu de la prostitution a intégré certaines « mauvaises habitudes » et est devenue trop exigeante dans ses demandes, sans donner suffisamment en retour. Ceci n'est pas sans rappeler l'interprétation de P. Bourdieu de la redistribution : « redistribution qui est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution, sous la forme de la reconnaissance accordée par celui qui reçoit à celui qui, mieux placé dans la distribution, est en mesure de donner, reconnaissance de dette qui est aussi reconnaissance de valeur » (1980 : 223-224). Ainsi, du côté des hommes, le lien se rompt lorsqu'ils considèrent ne pas suffisamment recevoir de reconnaissance.

Du côté des femmes locales, c'est l'insulte *kîi-niao* (« radin ») qui est couramment utilisée pour décrire un compagnon *farang* qu'elles ne jugent pas assez généreux envers elles. Au contraire, l'un des critères de sélection d'un compagnon serait son caractère généreux (*naam chai*). Ainsi, nombre d'entre elles considèrent que l'homme doit être content de supporter, d'entretenir sa femme et sa famille. « S'il m'aime il ne devrait pas être ennuyé de donner » (Pirazzi et Vasant, 2007 : 168). Le spécialiste de la Thaïlande E. Cohen relève également le fait qu'une fille thaïlandaise attend de son petit ami qu'il prouve son affection en lui offrant des cadeaux et de l'argent (1986 : 122). On retrouve ici le schéma culturel qui lie l'homme riche à sa ou ses *mia noi* (« épouses secondaires »)¹.

E. Cohen explique les différences du rapport à l'argent chez les hommes occidentaux et les femmes thaïlandaises. Si les premiers opposent sentiments et argent, les secondes interprètent l'argent reçu par le *Farang* non comme un paiement pour leurs faveurs, mais comme un cadeau ou une aide pour elles et leurs familles. Le montant est perçu comme un indicateur du taux d'estime et d'attachement que les hommes éprouvent pour elles. La tendance

¹ Cf. chapitre 1.

commune à traiter leurs petits amis de « radins » (*kîi-niao*) est non seulement une expression d'insatisfaction par rapport à l'image que les femmes thaïlandaises ont des *Farangs* comme étant immensément riches, une condamnation morale de leur manque de générosité – qui est une qualité de caractère hautement estimée dans la culture thaïlandaise – mais également une expression du doute des sentiments du *Farang*. Le *Farang* au contraire, perçoit de telles accusations comme une expression d'avidité, d'ingratitude ou d'absence de sentiments sincères de la part des filles¹. « A l'image qu'ont les natifs de l'homme immensément riche est ainsi juxtaposée l'image de la fille thaïlandaise incessamment en demande »² (Cohen, 1996 : 263).

Les hommes expatriés disent ne pas vouloir se faire avoir, chercher à se faire respecter. Ils mettent en avant leur culture occidentale et expliquent ainsi ne pas vouloir adhérer totalement aux coutumes locales : subvenir à tous les besoins de leur femme, entretenir sa famille... A travers leur rejet de certaines pratiques locales c'est en réalité le principe de don qu'ils brisent. Ils cassent ainsi l'échange et par là même la base de la relation. Le principe est le même lorsque la femme thaïlandaise ne s'occupe pas bien du *Farang* alors que celui-ci subvient à ses besoins. Elle lui demande de plus en plus, mais le don ne s'effectue que dans un sens, il n'est pas rendu ou jugé pas de la même valeur. La demande de don de la part des femmes thaïlandaises puise sa légitimité dans l'argument familial et communautaire : « mes parents sont dans le besoin ! ». Elles utilisent également de manière opportuniste des liens de parenté. Ce qui fait que les Occidentaux peuvent avoir l'impression de se faire « traire » sans limite. Ce sentiment est d'autant plus fort qu'ils ne maîtrisent pas les règles et obligations locales de la parenté.

Ces relations particulières entre Occidentaux et Thaïlandaises sont ainsi basées sur le principe du don. Ces échanges jouent sur les principes de pouvoir et de dépendance et sur l'inégalité qui est à son origine. L'échange de dons fonctionne car il est basé sur les valeurs attribuées au masculin et au féminin ; il est reconnu comme dans l'ordre des choses. Mais son effectuation peut parfois poser problème quand, au-delà de l'universalité de la valence différentielle des sexes, les différences culturelles resurgissent et conduisent au non-respect du principe du don et parfois ainsi à la rupture de la relation.

¹ E. Cohen, 1996, pp. 262-263.

² « To the native image of the immensely rich man is thus juxtaposed the image of the endlessly demanding Thai girl ».

Conclusion

C'est à tout un jeu de pouvoirs et de dépendances auquel nous nous sommes intéressés à travers ces identités et hiérarchies de genre, de classe et de « race ». L'étude des relations amoureuses entre Occidentaux et Asiatiques nous a montré que si la femme thaïlandaise rétablit l'identité masculine, virile de l'homme occidental – notamment à travers son hyperféminité et en exacerbant sa dépendance envers celui-ci –, l'homme occidental lui assure en échange un confort économique et lui permet de s'extraire d'une condition sociale souvent défavorisée. Ce dernier apportera à la femme malaisienne, à travers l'ouverture sur l'Occident qu'il lui offre, une possibilité de se défaire, d'échapper aux pressions sociales, culturelles et religieuses de son pays. Quant à la femme occidentale, elle reste bien souvent une image, une conquête de qualité sur le tableau de chasse de l'homme asiatique, augmentant son capital culturel, social ou symbolique. Il lui apporte à son tour un exotisme intellectualisé. Cette dernière forme d'échange semble rarement fonctionner car elle est basée sur des représentations et des attentes de l'autre difficilement compatibles. Au contraire, les relations entre un homme occidental et une femme asiatique reproduisent généralement des structures basées sur la différence et la complémentarité des genres. Nous avons ainsi pu observer l'importance du contexte occidental de crise des identités sexuées et de *modernité liquide*, incitant certains hommes à rechercher dans le lointain ce qu'ils ne trouvent plus dans le proche.

Le principe du don s'établissant dès les premiers contacts entre « filles de bars » thaïlandaises et Occidentaux utilise et réaffirme ces mêmes principes. L'échange se fait essentiellement par un don du corps, d'attentions, d'affection et de services de la part de la femme, en contrepartie d'une protection financière voulue durable. Les ethnologues théorisent le don principalement au niveau des échanges matrimoniaux. Nous avons pu percevoir le principe du don sous un autre angle d'approche, non pas comme échange de femmes mais comme constitutif de l'interaction amoureuse. Le principe du don n'apparaît alors plus comme échange de femmes mais comme constitutif de l'interaction amoureuse. Il est au fondement des valorisations de capital ; son but principal étant la reconversion du capital économique en capital symbolique, produisant des relations de dépendance fondées économiquement mais dissimulées sous la forme de relations amoureuses.

Les catégories de *mutantes* et de « femmes occidentalisées » ont permis d'éclaircir les constructions de genre et les rapports ambigus qu'entretiennent les expatriés avec l'Occident.

L'Occident, est en effet dévalorisé et rejeté à travers le refus de l'émancipation féminine et de l'égalité des sexes, mais revient de manière positivée sous une forme néo-coloniale. Les hommes occidentaux attendent ainsi de leurs conjointes thaïlandaises une certaine hybridité, un métissage culturel.

Nous avons vu que l'*espace de l'entre-deux*, offrant aux touristes et expatriés occidentaux un espace où ils peuvent utiliser à leur avantage des valeurs et des normes soit locales soit de leur pays d'origine, permet d'adoucir et d'idéaliser la réalité du local. Cet *espace de l'entre-deux* n'est pas un espace transitionnel et il n'est pas réservé aux seuls touristes. Il semblerait en effet que même les expatriés de longue durée ne sortent jamais totalement de cet entre-deux et n'accèdent jamais réellement au local. Triste ironie du tourisme moderne institutionnalisé : au lieu de détruire les mythes entre les pays, il les perpétue. Les touristes rentrent chez eux avec l'illusion qu'ils ont été là-bas, et qu'ils peuvent parler avec une certaine autorité du pays qu'ils ont visité, alors qu'ils n'ont bien souvent fait qu'évoluer au sein de l'*espace de l'entre-deux*. Au plus le tourisme est développé, au plus il s'institutionnalise et se standardise, au plus les barrières entre les touristes et la vie dans le pays d'accueil deviennent importantes. Si auparavant les barrières étaient situées entre les pays, elles sont maintenant devenues informelles et internes aux pays¹. Il en va de même de la mondialisation et des échanges amoureux interculturels. Le désir de l'autre, davantage qu'une ouverture vers d'autres horizons, d'autres cultures, d'autres manières de penser et de vivre, se révèle souvent motivé par une volonté de replis, de retour à des valeurs considérées « traditionnelles » où les hiérarchies, les identités et les comportements sont clairement établis et permettent une valorisation du capital bourdieusien.

La Malaisie et la Thaïlande présentent deux terrains où les relations intimes interculturelles se développent de manière très contrastée. Ces différences ont pu être expliquées notamment par l'histoire, la culture, les religions locales ainsi que le développement économique et social des deux pays. Mais entre également en considération le profil particulier des personnes intéressées ou engagées dans ce type de relation. Ainsi, en Thaïlande, les conjoints disposent souvent d'un capital économique et social fortement inégal. Les couples sont majoritairement composés d'expatriés *indépendants* et de « filles de bars ». Cependant la capitale thaïlandaise présente un terrain plus mitigé que celui de Chiang Mai. En effet, à Bangkok où de nombreuses multinationales sont installées, la part des expatriés *contractuels*

¹ E. Cohen, 1972, p. 174.

est plus forte que dans le reste du pays, induisant des schémas relationnels sensiblement différents. En Malaisie, les relations interculturelles sont davantage égalitaires, les conjoints appartenant à des classes sociales relativement similaires. Les expatriés sont principalement des *contractuels*. La rencontre s'effectue dans l'espace du travail ou universitaire, souvent à l'étranger. Les conjoints ne rencontrent généralement aucun problème de communication, tous maîtrisant bien l'anglais ou une langue commune.

Les fossés culturels et les illusions, sont ainsi bien moins importants chez les couples mixtes en Malaisie qu'en Thaïlande. La notion d'exotisme est d'ailleurs relativement absente du discours des conjoints résidant en Malaisie. Comme nous avons pu le voir, la représentation de l'autre est, dans le cas des couples Occidentaux/Malaisiennes, davantage construite sur la valorisation de ressemblances, de points communs – caractère, goûts, vision de la vie, centres d'intérêts professionnels... – que sur une complémentarité des genres, centrale au sein des couples Occidentaux/Thaïlandaises. Si la complémentarité des genres tient également une place importante chez couples mixtes en Malaisie, elle n'est cependant pas centrale.

Les différences plus marquées et les problèmes de compréhension entre les conjoints en Thaïlande, la forte proportion d'expatriés *indépendants*, ainsi que l'existence de l'*espace de l'entre-deux* font que l'on observe chez les expatriés dans ce pays une forte importance du sentiment d'illusion ainsi que de nombreux excès et dérives. En Malaisie, l'*espace de l'entre-deux* étant absent, les structures festives étant moins développées et les relations avec les femmes moins courantes et hiérarchisées, ces illusions et dérives ne tiennent pas de place.

Pour conclure concentrons-nous donc d'abord un instant sur les ambiguïtés et les illusions liées à la valorisation du capital chez les expatriés avant de nous intéresser brièvement au risque d'excès et de dérives ainsi qu'à l'absence de limite au sein de l'*espace de l'entre-deux*. Pour ce faire nous nous appuierons principalement sur le cas des expatriés *indépendants* dans le contexte thaïlandais.

Ambigüités et illusions dans la valorisation du capital

Nous avons pu voir comment l'expatriation et le désir de l'autre permettaient une remise en question des hiérarchies sociales et une recreation identitaire jouant un jeu dans la valorisation du capital bourdieusien. Mais cette augmentation du capital n'est bien souvent qu'illusion, tout comme le sont l'intégration, les sentiments et la liberté, l'autonomie.

« Ephémères, équivoques, imparfaites et périssables sont donc les solutions que l'Européen a recherchées en Indochine, dans le rapprochement des sexes, la haine du progrès ou la tentation de fuir la société » (Malleret, 1934 : 180).

L. Malleret évoquait déjà chez l'homme occidental à l'époque coloniale ce rejet de l'Occident et ce désir de femmes « exotiques ». Il évoquait également l'aspect illusoire des « solutions » que les Européens ont recherchées en Asie. En effet, les tentatives de valorisation de capital que nous avons étudiées semblent fortement ambiguës et éphémères.

P. Bourdieu substitue au terme d'*intérêt* celui d'*illusio*. Par ce mot il entend souligner qu'il n'est pas d'intérêt qui ne soit une croyance, une illusion : celle de croire qu'un jeu social spécifique a une importance telle qu'il faille le poursuivre. Les intérêts sociaux sont des croyances socialement inculquées et validées. « L'*illusio*, c'est le fait d'être pris au jeu, de croire que le jeu en vaut la chandelle, ou, pour dire les choses simplement, que ça vaut la peine de jouer » (Bourdieu, 1994 : 153). Cette notion d'*illusio* permet de nuancer celle stigmatisée d'*intérêt*, et de mieux comprendre le raisonnement et les attentes des acteurs. *Illusio* et illusion sont fortement liés. Les processus de valorisation du capital ne sont ainsi pas aussi effectifs que l'on pourrait le croire. Cependant, on ne peut tout réduire à des illusions. Et l'*illusio* permet souvent d'aboutir à un niveau de satisfaction suffisant pour que l'on continue à se prendre au jeu. Comme l'explique E. Fassin, le pouvoir ne réprime pas seulement, il fait également exister. « L'assignation que nous endossons et reprenons à notre compte est la condition paradoxale de notre capacité, voire de notre puissance » (*in* Butler 2005 : 15). Ainsi, comme nous avons pu le voir tout au long de ce travail, les rapports de pouvoir permettent une certaine valorisation du capital bourdieusien, même si celle-ci peut s'avérer éphémère.

Si nous avons vu au chapitre 1 comment l'expatriation permettait un bouleversement des hiérarchies sociales et économiques, les promotions sociales liées à l'internationalisation ne sont cependant pas sans ambiguïtés. Ces ascensions sont fragiles ; elles peuvent ne durer que le

temps de l'expatriation. Les positions de départ conditionnent étroitement la réussite des stratégies de mobilité. Pour les expatriés les mieux dotés, le séjour à l'étranger est l'occasion d'accumuler des ressources internationales qui sont ensuite valorisées dans le pays d'origine. Mais ces possibilités de reconversion sont inégalement réparties. L'expression « retour en arrière », souvent employée pour désigner le retour d'expatriation, traduit la difficulté à réimporter chez soi les avantages liés au statut d'étranger de luxe. C'est sans doute ce qui permet de comprendre l'importance du thème du risque dans les discours sur les carrières à l'étranger, réputées plus incertaines que les carrières nationales. Selon A. C. Wagner, elles ne garantissent pas un avenir assuré sur le type de celui qu'offrent les professions bien établies, mais semblent n'en exclure aucune¹.

Un article du journal *Le Monde* traitant des « impatriés » – expatriés revenant s'établir dans leur pays d'origine – évoque les problèmes liés notamment au changement de statut social. Lorsque les expatriés reviennent dans leur pays d'origine ils sont souvent mal reconnus. *Les expatriés indépendants* subissent davantage ce préjudice. Ils ne peuvent souvent pas prétendre au chômage ou à la retraite à leur retour en Occident. Ils « n'entrent dans aucune case ». Certains spécialistes de la mobilité internationale parlent de « choc du retour » ou de « choc culturel inversé ». Le tableau que brossent les « impatriés » de leur retour en France est généralement très négatif : rigidité de l'administration et du système scolaire, froideur des rapports humains, assistanat et individualisme... L'Un d'entre eux dépeint bien les sentiments provoqués par ce retour : *"Notre expatriation nous a changés, mais ce n'est qu'au retour que l'on en prend pleinement conscience. On a la langue mais plus les codes. Et, autant il est normal de se sentir étranger à l'étranger, autant il est difficile de se sentir étranger chez soi"*². L'expérience de travail à l'étranger est souvent dévalorisée, considérée comme non-réelle, non-effective, car hors des frontières nationales. Car la vie des expatriés ne subirait pas les règles et les obligations du pays d'origine. Les expatriés *contractuels* ne subissent pas ou moins cette stigmatisation puisqu'ils sont mandatés par des entreprises nationales ou internationales. Ils gardent un lien avec leur pays d'origine : ils sont reconnus, recensés. Ils continuent de cotiser pour le chômage et la retraite. Les autres, les expatriés *indépendants* sont souvent perçus comme en congés sabbatiques ou en vacances. Leur travail, leur statut, leurs obligations ne seraient pas réels. Pourtant, s'ils accèdent à des possibilités d'emploi auxquelles ils auraient difficilement pu aspirer en Occident, leur quotidien est bien réel : leurs journées de travail bien remplies, les diverses taxes et cotisations bien payées au gouvernement d'accueil puisqu'ils

¹ A. C. Wagner, 2007, pp. 95-98.

² Source : http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/11/30/impatries-l-amere-patrie_1797400_3224.html

sont généralement sous contrat local. Les notions d'illusion et d'irréalité apparaissent ainsi dès la définition même du statut d'expatrié. Mais l'illusion ne s'arrête pas là et est ressentie par les acteurs eux-mêmes dans divers domaines : intégration et statut, vie de couple et vie familiale.

Nous avons évoqué l'illusion sentimentale à plusieurs reprises. L. Malleret parle quant à lui de « mirage de l'amour ». La femme indochinoise a été perçue par tous à travers le mirage de l'amour : « Les Blancs ont importé en Extrême-Orient leur conception sentimentale, passionnée, poétique de la tendresse. (...) La fraîcheur de leurs rêves et la générosité de leurs élans se sont heurtés à l'indifférence ou à la passivité des petites épouses. De là sont nées de cruelles déceptions et des malentendus » (Malleret, 1934 : 216-217).

Pour beaucoup d'étrangers, et particulièrement pour les hommes d'une quarantaine ou cinquantaine d'années, mariés ou divorcés, la rencontre avec l'*open-ended prostitution* en Thaïlande est une révélation. Beaucoup s'éprennent fortement de filles qu'ils ont rencontrées dans un bar. Le problème du *Farang* est aggravé par le fait que la liaison elle-même est généralement enveloppée d'une forte ambiguïté. Beaucoup de *Farangs* sont troublés par le comportement des filles : d'un côté, ils ont tendance à croire que les filles les aiment vraiment ; d'un autre, ils sont envahis de doutes sur leur sincérité et leur fidélité¹.

Les filles même à distance, dans leurs lettres, arrivent à créer une impression d'obéissance aux souhaits de leurs petits amis. Certains *Farangs* réalisent cependant qu'ils ont été dupés. Si la relation était prolongée, et surtout si le couple était marié, les dommages faits au *Farang*, financièrement et personnellement, peuvent être considérables. Les pertes financières subites par les *Farangs*, lors de telles relations, sont souvent très importantes². E. Cohen donne ainsi l'exemple d'un homme allemand ayant vécu une relation très difficile avec une femme thaïlandaise, dans laquelle il a perdu beaucoup d'argent. Cette expérience amère n'empêche pourtant pas cet homme de développer une nouvelle relation avec une fille à qui il écrit ses expériences malchanceuses avec son ex-femme. Cette nouvelle femme entretenait alors, en même temps, une correspondance avec au moins quatre *Farangs*³.

Cette illusion sentimentale est accentuée par l'atemporalité locale qui favorise une illusion plus générale du déroulement de la vie, de la relation de couple et des divers passages de cette relation – mariage, maison, enfants... L'absence de temporalité est principalement due à l'absence de saisons et au rythme de vie plus lent et moins stressé qu'en Occident. Cependant,

¹ E. Cohen, 1986, p. 116.

² *Ibid.*, p. 122.

³ *Ibid.*, p. 122.

si cette atemporalité est observée chez les expatriés, elle est totalement fictive et dépendante de la représentation fantasmée et orientalisante d'un paradis exotique. L'atemporalité n'est pas présente chez les locaux qui sont eux, au contraire, fortement assujettis à des contraintes sociales et économiques les incitant à étudier, travailler, se marier et procréer. De nombreux Thaïlandais, toutes classes sociales confondues, m'expliquent ainsi que c'est le privilège des Occidentaux de pouvoir s'extirper de ces « modèles d'évolution de la vie » imposés par la société et la famille. Eux ne le peuvent pas. Et bien souvent, ils ne le veulent pas, cela les effrayerait trop, leur ôtant toute ligne de conduite, tout modèle d'effectuation de leur vie¹.

L'irréalité de la vie locale est, elle, engendrée par l'impression de jeu et d'absence de sanctions au sein de l'espace thaïlandais. Cette sensation semble en partie favorisée par la facilité et l'accessibilité des rapports sexuels et amoureux. Expatriés et touristes décrivent volontiers la Thaïlande comme le paradis des hommes : de belles jeunes filles sont intéressées par eux, même plus, dévouées et à leur service. Au delà de la disponibilité des femmes locales, le fréquent recours aux mariages bouddhistes locaux qui n'ont souvent pas de réelle valeur officielle accentue encore l'impression de jeu, d'actes sans conséquences. S'ajoutent à ces considérations juridiques, d'autres psychologiques. Il ressort fréquemment des interviews d'expatriés *indépendants* l'idée d'illusion de l'amour, du couple et de la famille. Ceci pourrait s'expliquer par la différence des codes culturels occidentaux et asiatiques. Ainsi, on entend fréquemment les Occidentaux dire que la notion d'amour n'existe pas en Thaïlande. Les liens affectifs en dehors du cercle familial local seraient selon eux secondaires, voire inexistants. Comme nous avons déjà pu l'expliquer, l'amour est bien évidemment présent ; il est simplement secondaire chez les individus défavorisés qui doivent principalement songer à leur avenir et à leur sécurité économique et celle de leur famille. S'ajoute à cela une illusion du couple et de la famille. Les expatriés *indépendants*, qui entretiennent une relation fortement inégalitaire – socialement et économiquement – avec une femme thaïlandaise, perçoivent souvent leur couple comme irréel. Les termes d'irréalité ou d'illusion sont rarement utilisés par les acteurs, cependant, on retrouve cette idée derrière des notions présentant leur relation comme éphémère et peu fiable. Ils ne sont pas certains de leur conjointe, ils n'ont pas confiance en elle car elle n'a « pas la même culture » ou la même « éducation » qu'eux, elle n'a pas le même « raisonnement » qu'eux, la même « logique ». Et puis, si c'est une « fille de bars », « elle demeurera toujours intéressée financièrement ». Ces Occidentaux ont généralement en tête l'idée que tout peut s'arrêter du jour au lendemain, qu'ils peuvent tout perdre. Et en perdant

¹ Notons que la plupart des Malaisiens tiennent exactement le même discours que les Thaïlandais à ce sujet.

leur compagne, bien souvent c'est leur business et leur maison qu'ils perdent également puisqu'ils sont établis au nom de cette dernière. De plus, si les conjoints ne maîtrisent pas ou peu une langue commune, la relation demeure superficielle malgré l'engagement mutuel à travers le mariage et/ou les enfants. L. Malleret notait déjà cette notion d'illusion des sentiments à l'époque coloniale : « nombre de coloniaux ne se font point d'illusions sur l'attachement que leur portent les petites compagnes exotiques. Mais ils subissent l'inexplicable sortilège de la femme indigène. De là, chez eux, une conception de l'amour qui scandaliserait nos moins farouches féministes » (1934 : 219).

Il ressort également des interviews de la majorité des expatriés *indépendants* une fracture avec leur famille restée en Occident. Souvent, les parents des expatriés ne sont jamais venus les voir en Thaïlande, ils ne connaissent ni leur belle-fille ni leurs petits-enfants. Ils ne savent pas vraiment ce qu'il fait ici et pourquoi et il a choisi de s'établir dans ce pays. La perception très floue que se fait l'entourage occidental de la vie – professionnelle et personnelle – de leur proche expatrié, rajoute à l'idée d'irréalité de la vie de ce dernier. Il n'est ni connu, ni reconnu en Occident, même par sa famille et ses proches. On considère parfois qu'il a pris « des vacances prolongées », « une année sabbatique », qu'« il a pété un plomb », qu'« il a tout largué dans sa vie »... Et l'on espère que tôt ou tard « il reviendra à la raison », à la normalité, après s'être cherché et avoir profité de la vie. Comme si son travail et sa famille en Thaïlande ne pouvaient être réels et sérieux puisque établis en dehors des frontières culturelles connues de sa société d'origine. Il faut cependant nuancer cette vision. Si elle est souvent telle parmi les classes populaires, la *modernité liquide* valorise le nomadisme, l'absence d'attaches. La perception de ces expatriés est donc double. Si cette notion d'irréalité est bien présente, l'homme expatrié jouit également d'une forte valorisation symbolique, s'étant défait de toutes attaches, n'entrant dans aucune case, aucun engagement, étant libre. Mais cette valorisation symbolique est souvent éphémère et laisse place au doute et à l'insécurité.

L'illusion de liberté se retrouve au sein du couple, mais également au sein des relations de genre, pourtant fortement hiérarchisées et offrant en apparence tout pouvoir et supériorité à l'homme.

Lorsqu'un *Farang* quitte la Thaïlande, il se retrouve dans une situation doublement paradoxale. Alors que son séjour en Thaïlande lui inspire généralement un sentiment de domination sexuelle et personnelle sur les filles thaïlandaises en apparence soumises, il réalise maintenant, lorsque sa situation a changé, sa dépendance envers elle. Alors que la profession de cette fille lui fait douter de la sincérité de son expression écrite d'amour et de fidélité dans ses

lettres, la dissonance cognitive occasionnée par l'investissement psychologique et souvent financier du *Farang*, l'incite à la croire et à oublier ses doutes. En faisant face à une telle expérience des filles dans leur correspondance, les *Farangs* se retrouvent dans une position désavantagée. Car ils sont dans l'incapacité de vérifier les histoires et les garanties des filles, et doivent donc les croire¹. E. Cohen perçoit bien cette forme de dépendance du *Farang* dans la relation à distance. Mais, comme nous avons pu l'expliquer, le *Farang* est également fortement dépendant de sa compagne locale lorsqu'il s'établit en Thaïlande – business, maison, contacts avec les locaux, langue, culture...

La forte séparation entre hommes et femmes et la non-acceptation d'une forme d'amitié entre les sexes² est souvent difficile à vivre pour les Occidentaux. Les hommes occidentaux critiquent parfois la jalousie excessive de leur compagne locale – jalousie qu'ils considèrent plutôt flatteuse en réalité car perçue comme une forme d'expression de l'attachement des femmes locales alors qu'elle est souvent expliquée par ces dernières comme une demande de respect pour ne pas leur faire perdre la face davantage qu'une demande de fidélité. Selon E. Cohen, le problème de la jalousie des femmes thaïlandaises cause tensions et séparations au sein des couples. Les femmes thaïlandaises développeraient ainsi une forte possessivité vis-à-vis de leur partenaire *farang*, qui s'exprime à travers des sentiments forts, des protestations de jalousie et la suspicion d'infidélité. Cette jalousie se retrouverait également chez les filles qui entretiennent des relations d'intensité variable avec différents hommes, ou ne sont pas engagées émotionnellement avec un homme. A un niveau superficiel, une telle possessivité pourrait bien exprimer la peur de la part de la femme de perdre sa source de sécurité et de soutien. Mais à un autre niveau, il exprime une forte différence de culture. La notion de « perdre la face » ou la honte causée par la découverte de l'infidélité est souvent sous-estimée et incomprise par les étrangers qui ne sont pas au courant de l'importance cruciale de « garder la face » dans la culture thaïlandaise. Ce manque de compréhension est intensifié par la perception de la part du *Farang* de la fille comme une prostituée. Les conflits mènent à une redéfinition, au moins temporaire, de la relation de la part de la fille, en exacerbant son ambiguïté. Leur stratégie principale, en cas de conflit sur l'argent ou la fidélité du partenaire et de changer de manière provocatrice la relation en une relation *mercenaire*, en exigeant des montants d'argent exorbitants comme paiement pour tout son temps passé avec son partenaire. Le but de cet exercice n'est pas seulement d'extorquer de l'argent, mais également, en se rabaissant elle-

¹ *Ibid.*, p. 121.

² Cf. chapitre 2.

même au statut de prostituée, d'ôter toute considération authentique et sentimentale à leur relation, dégradant profondément l'estime personnelle de l'homme¹.

Nous avons déjà évoqué, notamment au chapitre 2, l'image de l'homme roi et l'idée de liberté sexuelle en Thaïlande. Ces représentations sont fortement dépendantes des hiérarchies sociales. En effet, cette « liberté sexuelle » dépendrait d'un système de pensée hiérarchisé, basé davantage sur des catégorisations sociales que de genre. La réalité est ainsi beaucoup plus complexe que ce que les Occidentaux disent et que le discours censuré des femmes thaïlandaises laisse entrevoir. En Thaïlande, ce sont seulement les hommes les plus fortunés qui peuvent disposer de *mia noi* – jeunes maîtresses qu'ils entretiennent. Ainsi, ces expatriés disposent de nombreux avantages et faveurs de la part de certaines femmes locales, moins parce qu'ils sont hommes que parce qu'ils sont blancs, donc considérés comme puissants principalement économiquement, mais également culturellement et intellectuellement.

Pour finir, selon M. Foucault « être libre par rapport aux plaisirs, c'est n'être pas à leur service, c'est n'être pas leur esclave. Beaucoup plus que la souillure, le danger que portent avec eux les *aphrodisia*, c'est la servitude » (2007 : 108). Il instaure ainsi le principe de tempérance :

« Dans cette morale d'homme faite pour les hommes, l'élaboration de soi comme sujet moral consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité : c'est en étant homme par rapport à soi qu'on pourra contrôler et maîtriser l'activité d'homme qu'on exerce vis-à-vis des autres dans la pratique sexuelle. Ce à quoi il faut tendre dans la joute agonistique avec soi-même et dans la lutte pour dominer les désirs, c'est le point où le rapport à soi sera devenu isomorphe au rapport de domination, de hiérarchie et d'autorité qu'à titre d'homme et d'homme libre, on prétend établir sur ses inférieurs ; et c'est à cette condition de « virilité éthique » qu'on pourra, selon un modèle de « virilité sociale », donner la mesure qui convient à l'exercice de la « virilité sexuelle » » (Foucault, 2007 : 112).

Il y aurait ainsi un lien entre tempérance – domination de ses plaisirs et maîtrise de soi – et virilité². Si la tempérance est associée à la virilité, l'intempérance relève au contraire d'une passivité qui l'apparente à la féminité. Être intempérant c'est être dans un état de non-résistance, en position de faiblesse et de soumission à l'égard de la force des plaisirs. Tandis que l'attitude de virilité à l'égard de soi-même permet d'être plus fort que soi³. On retrouve l'idée de lien entre pouvoir et liberté. Mais ici le pouvoir est en réalité pouvoir sur soi et sur ses désirs, permettant d'accéder à une forme de liberté. Pouvoir que ne semblent pas avoir les hommes occidentaux. En Thaïlande, les hommes occidentaux deviennent fréquemment

¹ E. Cohen, 1996, pp. 263-264.

² M. Foucault, 2007, pp. 110-115.

³ *Ibid.*, p. 114.

dépendants des femmes locales. S'ils se sentent de prime abord virilisés face à l'hyperféminité asiatique, leur intempérance, leur non résistance à la force des plaisirs locaux, les rend finalement passifs et soumis. Si la « virilité sexuelle » de ces hommes est tout d'abord effective, comme nous avons pu le voir dans les chapitres précédents, l'absence de « virilité éthique » finit par abolir leur « virilité sexuelle ». La preuve en est la perception que les locaux se font des hommes occidentaux comme des « fous du sexe ». Ce sont au contraire les femmes locales qui font preuve de tempérance. Ce contrôle de soi ne semble pas contribuer à leur virilisation, mais leur donne pouvoir et contrôle sur les hommes expatriés.

« Everything is possible » ou le problème des limites

L. Malleret observait déjà un certain « relâchement des mœurs » à l'époque coloniale :

« Si la société européenne en Indochine manque de cohésion spirituelle, si les principes qu'elle accepte pour règle d'action ont un caractère indécis, cela peut provenir d'une sorte de dispersion, de « divertissement », au sens où l'entendait Pascal, qui trouverait sa raison d'être dans les conditions d'une existence dont le rythme est généralement accéléré. L'imminence du danger dans l'âge héroïque, le caractère instable et provisoire de l'installation dans le début de l'acclimatement, la satisfaction du désir dans les moments de vertige économique, voilà les motifs pour lesquels l'éthique coloniale manque de solidité, de permanence, de concentration et accuse dans l'exercice de la vie une allure légèrement « relâchée » » (Malleret, 1934 : 166).

Des romans datant de l'époque coloniale dépeignaient ainsi la vie dissolue des colons. Comme l'illustre les *Civilisés*, de Cl. Farrère, où trois jeunes Occidentaux oisifs évoluent dans Saigon, avides de plaisirs et d'opium. L'auteur révélait alors l'aspect pathologique d'un certain mode de vie occidental en Indochine¹. « Constamment exposé à la double menace du « pirate » et de la « bilieuse » (*i.e.* l'abcès au foie...), l'Européen pense un temps trouver le rêve auprès de la « congaïe » (*i.e.* la femme indigène), mais ne rencontre vraiment la paix que dans les vapeurs lénifiantes de l'opium » (Lombard, 1993 : 123). Les codes et les règles culturels différents et mal connus, le développement des structures touristiques, festives et prostitutionnelles favorisent chez les touristes et expatriés l'impression d'absence de limites et de sanctions, et ainsi excès et dérives.

¹ D. Lombard, 1993, p. 125.

Nous avons contredit au chapitre 1 l'idée que, au sein l'*espace de l'entre-deux*, touristes et expatriés évoluaient dans une bulle culturelle rappelant leur société d'origine. La composition de cet espace est bien plus complexe, mêlant à la fois des valeurs et des normes locales et occidentales. L'absence de limites et les dérives qui en découlent en sont la preuve. Les Occidentaux en Thaïlande, qu'ils soient touristes ou expatriés, adoptent quelques particularités ou concepts locaux qu'ils jugent profitables, sans souvent les connaître et les maîtriser de manière approfondie : comme l'écart d'âge important entre hommes et femmes, la banalisation de la prostitution... Les touristes utilisent ce qu'ils pensent connaître de la culture locale pour dédramatiser certains de leurs actes, notamment concernant le tourisme sexuel et la pédophilie. On peut ainsi souvent entendre : « Ici, l'écart d'âge entre un homme et une femme est normal », « on voit souvent des grands-pères avec des filles mineures, ce n'est pas interdit », « ça fait partie de la culture », « c'est valorisé », « la prostitution c'est culturel en Thaïlande, ça a toujours existé, rien à voir avec le tourisme », afin de se dédouaner de certaines pratiques pouvant être répréhensibles moralement et/ou juridiquement en dans leur pays d'origine. Seulement elles peuvent également l'être en Thaïlande. Les dérives – tourisme sexuel, pédophilie... – sont parfois banalisées, considérées comme de simples expériences, voire comme une immersion comme une autre dans la culture locale.

Les recherches d'E. Cohen montrent que la plupart des *dropouts* rejettent leur société d'origine. Ils refusent parfois d'y vivre, et y retournent seulement pour gagner de l'argent et revenir en Thaïlande. La réalisation de cette position intermédiaire des *dropouts* est seulement possible dans les interstices lâches, dissolus, de la société locale. Ceci permet aux individus de faire ce qu'ils veulent dans une quasi-totale liberté de contraintes extérieures. Selon l'ethnologue, cette existence non structurée est, pour la plupart des *soft-core*, un choix de vie, basé sur une philosophie personnelle rudimentaire qui voit dans une existence « paradisiaque » et hédoniste le but suprême de la vie. Ils ne recherchent ni une libération spirituelle à travers l'auto-discipline, ni une immersion harmonieuse dans la vie locale « primitive » et « simple ». Ils recherchent l'absence d'habitudes et d'obligation, de planning, ou tout autre type d'ordre imposé. Ils chérissent un état de liminarité prolongée et permanente comme fin en soi et non comme transition¹. Pour R. Airault, ce n'est pas la distance mais l'absence de condition qui fait ce « never never land »².

¹ E. Cohen, 1984, pp. 110-112.

² R. Airault, 2005, p. 214.

Selon le sociologue Z. Bauman, « la quête identitaire exprime une demande sécuritaire »¹ ambiguë. Notre *modernité liquide* « célèbre l'individu nomade et sans entraves comme un héros populaire ». « Se caser », être identifié une fois pour toutes et sans retour » n'est pas valorisé. Mais si « voguer sans amarres dans un espace mal défini, dans un entre-deux irréconciliable, (...) est excitant, plein de promesses et de vagues prémonitions d'une expérience inédite » cela peut entraîner, sur le long terme, une « condition frustrante et anxiogène » (2010 : 43-44). D'un autre côté, se laisser enfermer dans une case en ignorant les nombreuses autres possibilités n'est guère plus attrayant. Les expatriés, et plus particulièrement les expatriés *indépendants*, semblent avoir opté pour cet entre-deux, pour cette vie nomade. Du moins, c'est l'image que s'en fait l'entourage resté dans le pays d'origine. Ces expatriés ont troqué leur petite vie occidentale sage et planifiée contre l'aventure en pays exotique. Par là même ils acquièrent un certain capital symbolique, optant pour une vie nomade sans entrave, valorisée par la *modernité liquide*. Mais en réalité, ils reconstruisent ailleurs un quotidien et entrent rapidement dans une case. Seul l'entre-deux leur permet l'illusion de liquidité.

R. Airault évoque le sentiment de « toute-puissance » que ressentent les touristes et expatriés occidentaux en Inde, dans « ce pays où tout semble possible » (Airault, 2005 : 216). Ce sentiment de toute puissance est couplé à une impression de liberté absolue : « Ici, tout est possible... la vie, ma vie m'appartient... je me sens enfin vraiment vivre... » (Airault, 2005 : 68). « En Inde, la vie est à l'état pur » (Airault, 2005 : 71). « Cette absence de limites, cette non-résistance de l'Inde à l'envahisseur explique que le nouveau venu soit dissout, assimilé. En Inde, l'étranger n'est confronté qu'à ses propres limites » (Airault, 2005 : 84).

Nombre d'expatriés et de touristes critiquent « l'esprit étroit judéochrétien des Occidentaux bien pensants » qui « restent enfermés dans leur culture », leurs « certitudes », leurs « croyances » et « ne s'intègrent pas au pays ». Ce genre de réflexions est très courant, et permet de se protéger derrière la soi-disant culture locale. L'individu n'est pas limité par ses propres normes et valeurs et n'est pas au courant et ne se sent pas investi de celles locales. Cette absence supposée de limites peut mener certains Occidentaux à adopter des comportements répréhensibles moralement et/ou juridiquement – prostitution, usage de stupéfiants, pédophilie... Le nombre important d'Occidentaux, touristes ou expatriés, emprisonnés dans divers pays étrangers, pour trafic de drogue notamment, semble être un exemple des effets de l'*espace de l'entre-deux*. La perte de repères, le rejet du code moral de leur pays, et la non connaissance ou mauvaise représentation du code moral local favorisent

¹ Z. Bauman, 2010, p. 43.

ainsi chez les Occidentaux touristes et expatriés divers comportements déviants. Loin de leur culture d'origine, de leurs codes et de leurs règles sociales, les comportements et actions des Occidentaux semblent être perçus par eux-mêmes comme moins importants, être moins réels.

Glossaire

Glossaire malaisien

abang : le frère aîné. Par extension, une personne plus âgée.

baba : métis malaisiens et chinois de Malaisie.

bumiputra : terme provenant du Sanscrit *Bhumiputra*, qui peut être traduit littéralement par « fils du sol » ou « fils de la terre » (bhumi : terre/putra : fils).

chitty : Malaisiens originaires d'Inde du sud qui ont gardé leur religion hindoue mais ont adopté des coutumes malaises.

fitna : la tentation, le désordre.

kampung : une petite bourgade. Utilisé comme nom ou adjectif dans le langage familier pour montrer du doigt le peu d'éducation et de réflexion d'un individu, son manque de savoir-vivre.

khalwat : pêché de promiscuité excessive entre un homme et une femme musulmans.

kristang : descendants malaisiens des Portugais.

mamak : petite cantine bon marché pignon sur rue où l'on sert à boire et à manger à toute heure.

masale : désigne les personnes occidentales, blanches.

nyonya : synonyme de *Baba*.

orang asli : « homme originaire ». Tribu ethnique de Malaisie péninsulaire.

peranakan : Malaisiens descendant des communautés métisses.

peranakan Jawi : descendants de Malaises ayant épousé des musulmans étrangers (Indiens, Arabes, Hadramis et autres Moyens-Orientaux).

sarong : pièce de tissu tubulaire traditionnel des peuples malais que les femmes nouent sur la poitrine et les hommes à la taille.

Glossaire thaïlandais

chai rôn : « cœur chaud ». Opposé au *chai yen*.

chai yen : « cœur frais ». Faire preuve de calme, de retenue, savoir contrôler ses émotions.

chüsiang : nom et réputation des parents.

con g'ai : petite amie provisoire des Européens durant l'époque coloniale.

faen : terme dérivé de l'anglais : un supporter, un admirateur. Utilisé pour désigner un(e) petit(e) ami(e), un(e) fiancé(e).

farang : étranger blanc, occidental.

Isan : région défavorisée de l'Est de la Thaïlande.

kathoey : désigne de manière indifférenciée travestis et transsexuels.

khoong sip si : signifie les 14 règles. Sorte de code coutumier édictant les lois de vie en société, en couple et en famille.

khon chin : Thaïlandais chinois de père et de mère chinois.

kûi-niao : radin.

luk ban : les enfants. Par extension, les concitoyens du village.

luk Kroeng : métis sino-thaï.

mamasan : mère-maquerelle thaïlandaise.

mia chao : « femme louée ».

mia noi : « petite épouse », seconde épouse ou maîtresse.

muay thai : boxe thaïlandaise.

naam chai : caractère généreux.

nakleng : un voyou.

phi : l'aîné.

pho : le père. Par extension, le chef du village.

sangkha : l'ordre monastique bouddhique.

sangkhom : l'espace social.

sia na : perdre la face.

soi : une petite rue donnant sur une rue principale.

tham wen : questionner son destin.

that : composants de la personne dans le bouddhisme theravada.

thiaw : voyager, se promener, ou évoque la visite aux prostituées.

thiaw ying : « voyager femme », une prostituée.

wai : salut thaïlandais consistant à joindre les mains et à les porter au visage. Selon le degré de respect que l'on souhaite exprimer, on peut les poster bas, devant la poitrine, ou plus haut, jusqu'au front.

Annexes

Annexe 1 : Tableaux des couples interviewés

Légende

Séjour à l'étranger :

Comprend les voyages et séjours que les conjoints ont effectué avant de se rencontrer. N'entrent pas en compte les voyages dans un pays frontalier, ni le séjour dans le pays de vie actuel, ni les voyages effectués avec le conjoint.

Fréquentations :

Réponses classées dans l'ordre décroissant. Ainsi, apparaissent en premier les personnes les plus fréquentées par les conjoints.

Langues :

Réponses classées dans l'ordre décroissant. Ainsi, apparaît en premier la langue qui est le plus parlée dans le couple.

Parle langue du conjoint :

Quatre niveaux de compression et d'expression, simplifiés sous la forme : « non », « un peu », « moyen », « oui ».

« Un peu » : niveau débutant. La personne connaît juste quelques mots de vocabulaire.

« Moyen » : niveau intermédiaire. La personne possède quelques bases linguistiques qui lui permettent une certaine autonomie. Elle peut se présenter, se déplacer, se nourrir, commercer.

« Oui » : niveau avancé. La personne peut entretenir tout type de discussion.

Abréviations :

KL : Kuala Lumpur

Ets. : entreprise

Prof : professeur

AF : alliance française

Les CSP :

Pour simplifier et clarifier la profession des conjoints et de leurs parents, il est précisé, dans la case « profession », un numéro entre parenthèses se référant aux catégories socio-professionnelles de l'INSEE suivantes :

- 1- Agriculteurs, exploitants
- 2- Artisans, commerçants et chefs d'entreprise
- 3- Cadres et professions intellectuelles supérieures
- 4- Professions intermédiaires
- 5- Employés
- 6- Ouvriers
- 7- Retraités
- 8- Autres personnes sans activité professionnelle

Couples	Couple 1		Couple 2		Couple 3		Couple 4		Couple 5	
Variables	Nem/Laurent		Wachiraporn/Adam		Agnieszka/Anurak		Amandine/M		Brigitte/Attayut	
Sexe	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité	thailandaise	française	thailandaise	anglaise	polonaise	thailandaise	française	thailandaise	française	thailandaise
Date de naissance	1969	1970	1978	1982	1979	1974	1983	1984	1950	1956
Ecart d'âge		+ 1 an		+ 4 ans	+ 5 ans			+ 1 an		+ 6 ans
Situation familiale	concubins		concubins		mariés depuis 3 ans		concubins		mariés	
Situation familiale précédente	célibataire	marié	célibataire		célibataire	célibataire	célibataire		célibataire	célibataire
Profession	DRH (3)	prof FLE (4)	responsable marketing (4)	journaliste (3)	prof FLE (4)	prof aéronautique (3)	prof FLE (4)	étudiant (8)	éditrice (3)	architecte d'intérieur (3)
Ville d'origine	Bangkok	Montluçon	Lampeng (Nord Thaïlande)	Bradford	Rzeszow	Lampang	Nantes	Rachaburi (Ouest de		Bangkok
Résidence actuelle	Bangkok		Bangkok		Bangkok		Bangkok		Bangkok	
Habitent ensemble	oui		oui		oui		oui		oui	
Niveau d'étude	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 5	Bac + 3	Bac + 4	Bac + 8	Bac + 5	Bac + 4 (en cours)	Bac + 4	Bac + 4
Domaine d'étude	anglais	sc. langage	communication	médias	sc. langage	aéronautique (Toulouse)	FLE	lettres	ethnologie	arts déco (Paris)
Profession du père	employé poste (5)	CPE (4)	armée (4)	restaurateur (2)	agriculteur (1)	commerçant (2)	employé de banque (5)	possède station essence (2)	officier (4)	magistrat (3)
Profession de la mère	sans profession (8)	comptable (4)	institutrice (4)	restauration (2)	assistante sociale (4)	commerçante (2)	aide maternelle (5)	possède station essence (2)	sans profession (8)	sans profession (8)
Date de leur rencontre	2004		2006		2000		2005		1978 (mariés en 1981)	
Lieu de leur rencontre	alliance française de Bangkok		lieu de travail, Bangkok		cours de français, étudiants, Toulouse		il était son élève à l'université		par des amis, Bangkok	
Nombre d'enfants	2 Micky et Marius	1 Marius	0		0		0		0	
Langues des enfants	Micky thai, Marius français									
Langue dans le couple	français		anglais		français		français		français/thai	
Parle langue conjoint	oui	un peu	oui	un peu	un peu	non	oui	oui	oui	oui
Fréquentations	Thailandais	personne	Thailandais et expatriés	expatriés et amis de sa copine	expatriés	expatriés	Françaises et couples mixtes	Thailandais et copines de sa copine	Thailandais, couples mixtes, expatriés longue durée	Thailandais, couples mixtes, expatriés longue durée
Séjour à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	non	oui	oui

Variables	Couple 6 Camille/Aphiwan		Couple 7 Sasika/Cory		Couple 8 Sirtud/Etienne		Couple 9 Sirima/Guillaume		Couple 10 Julie/James	
	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe	française	thaïlandaise	thaïlandaise	anglaise	thaïlandaise	française	thaïlandaise	française	française	thaïlandaise
Date de naissance	1984	1978	1984	1984	1977	1975	1975	1980	1977	1978
Ecart d'âge		+ 6 ans	0			+ 2 ans	+ 5 ans			+ 1 an
Situation familiale	concubins		relation de courte durée. Il est touriste		mariés		concubins		concubins	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession	étudiante FLE (8)	possède un bar à Bangkok (2)	travaille dans un bar (5)	étudiant (8)	femme au foyer (8)	professeur FLE (4)	infographiste (4)	directeur commercial (3)	professeur de français (4)	musicien et prof. de musique (4)
Ville d'origine	Chambéry	Ubon Ratchatani (Isan)	Bangkok	Okkfordshire	U-Thong (province de Supanburi)	Angoulême	Bangkok	Paris	Ambilly	Bangkok
Résidence actuelle	Montpellier/Bangkok	Bangkok	Bangkok	Okkfordshire	Bangkok		Bangkok		Bangkok	
Habitent ensemble	non		non		oui		oui		Non. Il vit chez ses parents et vient parfois chez elle	
Niveau d'étude	Bac + 5	Bac + 4	Bac	Bac + 1	Bac + 4	Bac + 5	Bac + 3	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 3
Domaine d'étude	FLE	Sc. politiques	marketing (6 mois)	sciences	économie	communication	tourisme et administration	sc. de l'info. et de la communication	linguistique	musique
Profession du père	directeur financier (3)	père inconnu	paysan (1)	assureur (4)	homme d'affaires (2)	garagiste (5)	agent du gouvernement (3)	ostéopathe (3)	entrepreneur ébéniste (2)	musicien pour l'armée (4)
Profession de la mère	pharmadienne (4)	épicière (2)	paysanne (1)	dentiste (3)	femme au foyer (8)	employé banque (5)	femme au foyer (8)	employée ONG (5)	secrétaire (5)	couturière (6)
Date de leur rencontre	novembre 2007		2008		2002		décembre 2006		novembre 2007	
Lieu de leur rencontre	Chatuchak market à Bangkok où il avait un magasin. Elle était cliente		bar à Bangkok où elle travaille		U-thong, ville de Siliat, présentés par un couple mixte		le food court en bas de leur résidence, par l'intermédiaire d'une amie thaïlandaise		dans un bar de jazz à Bangkok où il jouait	
Nombre d'enfants	0		0	1			0		0	
Langues des enfants					il lui parle en français, elle en thai					
Langue dans le couple	anglais		anglais		un mélange d'anglais, de français et de thai		anglais, un peu français		anglais	
Parle langue conjoint	non	non	un peu	non	un peu	oui	un peu	un peu	un peu	non
Fréquentations	Thaïlandais et expatriés	Thaïlandais, mais petites copines toujours farangs	Thaïlandais, touristes et expatriés	touristes, Thaïlandais	Thaïlandais	expatriés indépendants	Thaïlandais	jeunes couples mixtes, hommes expatriés, femmes thaïlandaises	quelques expatriés, couples mixtes	Thaïlandais
Séjour à l'étranger	oui	non	non	oui	non	oui	oui	oui	oui	oui

Couples Variables	Couple 11 Orm/Julien		Couple 12 Korntiya/Jean Charles		Couple 13 Chanida/Lionel		Couple 14 Mathieu/Louis		Couple 15 Pung/Morten	
	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	masculin	féminin	féminin	masculin
Sexe										
Nationalité	thaïlandaise	française	thaïlandaise	française	thaïlandaise	française	française	thaïlandaise	thaïlandaise	danoise
Date de naissance	1982	1981	1976	1969	1982	1978	1977	1989	1980	1967
Ecart d'âge		+ 1 an		+ 7 ans		+ 4 ans	+ 12 ans			+ 13 ans
Situation familiale	concubins		mariés		pacés		concubins		concubins	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession	hôtesse de l'air (5)	ingénieur (3)	graphiste (4)	prof de français (4)	étudiante (8)	étudiant (8)	prof de français (4)	coiffeur (2)	femme au foyer (8)	ingénieur (3)
Ville d'origine	Bangkok	banlieue parisienne	Bangkok	St Dizier	Bangkok	Toulouse	Beauvais	Isan	Phuket	Danemark
Résidence actuelle	Bangkok		Bangkok		Toulouse/Bangkok		Bangkok		Bangkok	
Habitent ensemble	non		oui, depuis leur mariage		oui		oui		oui	
Niveau d'étude	Bac + 3	Bac + 6	Bac + 5	Bac	Bac + 5	Bac + 8 (en cours)	Bac + 5	Bac	a arrêté école à 12 ans	Bac + 5
Domaine d'étude	communication	aéronautique	graphisme		anglais	linguistique	lettres modernes	école de coiffure		sciences
Profession du père	banquier (3)	ingénieur (3)	possède une usine (2)	employé assurances (5)	décédé	radiologue (3)	employé entreprise (5)	import-export (2)		homme d'affaires (2)
Profession de la mère	banquière (3)	fonctionnaire (4)	travaille avec son époux (5)	assistante maternelle (5)	possède restaurant en Malaisie (2)	dermatologue (3)	ne travaille pas (8)	possède petit commerce (2)		institutrice (4)
Date de leur rencontre	juillet 2005		mars 2006		été 2004		2005		fin 2007	
Lieu de leur rencontre	dans l'avion, puis dans le cadre du travail		Une grande fête chez des amis à Bangkok		sur Internet. Une amie à elle qu'il connaissait la lui a présentée		sur Internet, puis rencontre à paris		à Bangkok, lors de l'anniversaire d'un ami	
Nombre d'enfants	0		0		0		0		0	
Langues des enfants										
Langue dans le couple	anglais		français		français		français		thaïlandais	
Parle langue conjoint	un peu	un peu	oui	oui	oui	un peu	un peu	oui	non	oui
Fréquentations	Thaïlandais, mais travaille avec des expatriés	expatriés, quelques Thaïlandais de son ancien travail	Thaïlandais	expatriés français	Thaïlandais	expatriés et Thaïlandais	expatriés indépendants	expatriés, Thaïlandais		expatriés et locaux
Séjour à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	non	oui

Couples	Couple 16				Couple 17				Couple 18				Couple 19				Couple 20			
Variables	Myrtille/Aitor/I				Soontaree/Phil				Kandhana/Stephan				Ruenrudee/Stephane				Thomas/Sarawut			
Sexe	féminin	masculin	masculin	masculin	féminin	masculin	masculin	masculin	féminin	masculin	masculin	masculin	féminin	masculin	masculin	masculin	masculin	masculin	masculin	masculin
Nationalité	française	thailandaise	thailandaise	anglaise	thailandaise	anglaise	thailandaise	allemande	thailandaise	allemande	thailandaise	française	thailandaise	française	française	française	française	thailandaise	thailandaise	thailandaise
Date de naissance	1980	1961	1961	1969	1974	1969	1978	1966	1978	1966	1978	1976	1977	1976	1977	1978	1979	1979	1979	1979
Ecart d'âge		+ 19 ans	+ 19 ans	+ 5 ans		+ 5 ans				+ 12 ans		+ 1 an				+ 1 an				
Situation familiale	concubins				vont se marier				concubins				concubins				pacés			
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	divorcé	célibataire				célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession	agent d'artistes, commissaire d'expo (3)	artiste peintre (2)	employée par son mari (5)	directeur entreprise (2)	employée par son mari (5)	directeur entreprise (2)	employée entreprise (5)	employée même entreprise (5)	prof. Français (4)	doctorant (8)	employé entreprise (5)	prof. Français (4)	doctorant (8)	employé entreprise (5)	étudiant (8)	étudiant (8)	étudiant (8)	étudiant (8)	étudiant (8)	étudiant (8)
Ville d'origine	Clamart, banlieue parisienne	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Sakhon Nakkon			Sisaket	Chalon sur Marne	Nantes	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok	Bangkok
Résidence actuelle	Bangkok				Bangkok				Bangkok			Bangkok					Bangkok puis Kuala Lumpur			
Habitent ensemble	non				oui				oui			oui					oui			
Niveau d'étude	Bac + 5	Bac + 5	Bac + 5	Bac	Bac	Bac	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 5	Bac + 8 (en cours)	Bac + 4	Bac + 5	Bac + 8 (en cours)	Bac + 5	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 4	Bac + 4
Domaine d'étude	beaux-arts	beaux-arts	beaux-arts	école militaire	marketing	école militaire	management artistique	management commercial	FLE	linguistique	management commercial	FLE	linguistique	sc. po.	commerce et communication	commerce et communication	commerce et communication	commerce et communication	commerce et communication	commerce et communication
Profession du père	directeur recherche IRD (3)	décédé	décédé				fermier (1)	homme d'affaires (2)	instituteur (4)	cadre dans école ingénieurs (3)	fermier (1)	instituteur (4)	cadre dans école ingénieurs (3)	professeur (4)	technicien (6)	technicien (6)	technicien (6)	technicien (6)	technicien (6)	technicien (6)
Profession de la mère	sans profession (8)	sans profession (8)	sans profession (8)				fermière (1)	décédée	femme au foyer (8)	marâtre (1)	fermière (1)	femme au foyer (8)	marâtre (1)	professeur (4)	technicienne (6)	technicienne (6)	technicienne (6)	technicienne (6)	technicienne (6)	technicienne (6)
Date de leur rencontre	début 2006			rencontre « réelle » mars 2008	rencontre « réelle » mars 2008	rencontre « réelle » mars 2008	2006		octobre 2003			octobre 2003		juillet 2004			juillet 2004			
Lieu de leur rencontre	vernissage à Bangkok			sur msn	sur msn	sur msn	université Bangkok : lui prof d'anglais, elle étudiante		dans le cadre du travail			dans le cadre du travail		soirée dans un bar, Bangkok			soirée dans un bar, Bangkok			
Nombre d'enfants	0			2 d'un précédent mariage	0	2 d'un précédent mariage	0		0			0		0			0			
Langues des enfants																				
Langue dans le couple	anglais			anglais	anglais		anglais		anglais			thai et français					anglais et thai			
Parle langue conjoint	un peu	non	non	oui	oui	non	non	un peu	oui	oui	un peu	oui	oui	oui	un peu	un peu	oui	oui	un peu	un peu
Fréquentations	expatriés, Thaïlandais	Thaïlandais	Thaïlandais	expatriés et Thaïlandais	expatriés Thaïlandais	expatriés	Thaïlandais, expatriés	expatriés, femmes thaïlandaises	Thaïlandais, expatriés	Thaïlandais, expatriés	expatriés, quelques amis thaïs de sa copine	Thaïlandais, expatriés	expatriés, quelques amis thaïs de sa copine	expatriés	expatriés	expatriés	expatriés	expatriés	expatriés	expatriés
Séjour à l'étranger	oui	non	non	non	non	oui	non	oui	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Couples		Couple 21 Anong/Wilfried		Couple 22 Erika/Walter	
Variables					
Sexe		féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité		thaïlandaise	française	thaïlandaise	hollandaise
Date de naissance		1969	1970	1982	1969
Ecart d'âge		+ 1 an			+ 13 ans
Situation familiale		mariés		concubins	
Situation familiale précédente		divorcée	célibataire	célibataire	divorcé
Profession		femme au foyer/masseuse (2)	prof. français/réflexologue (4)	agent immobilier (4)	manager d'un hôtel (4)
Ville d'origine		Bangkok	Drancy	Bangkok	Amsterdam
Résidence actuelle		Bangkok/Noirmoutier			
Habitent ensemble		oui		oui	
Niveau d'étude		lycée	Bac + 4	Bac + 2	Bac + 2
Domaine d'étude			FLE	comm./art	hôtellerie
Profession du père		chauffeur de taxi (5)	électricien (2)	commerçant (2)	businessman (2)
Profession de la mère		décédée	gouvernante (5)	femme au foyer (8)	auxiliaire de vie (5)
Date de leur rencontre		2005		2005	
Lieu de leur rencontre		Wat Pho, Bangkok. Elle était son prof de massage			
Nombre d'enfants		2	0	0	
Langues des enfants		thaï			
Langue dans le couple		anglais		anglais	
Parle langue conjoint		un peu	un peu	non	non
Fréquentations		Thaïlandais	expatriés, voisins thaïlandais	Thaïlandais, quelques collègues étrangers	expatriés. Pas d'amis thaïlandais hommes
Séjour à l'étranger		oui	oui	non	oui

Couples		Couple 1 Anne/Cyril		Couple 2 Annelle/Lol		Couple 3 Nol/Bert		Couple 4 Nim/Emmanuel		Couple 5 Patcharine/Lucien	
Variables											
Sexe		féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité		thaïlandaise	française	belge	thaïlandaise	thaïlandaise	hollandaise	thaïlandaise	française	thaïlandaise	belge
Date de naissance		1981	1968	1976	1971	1972	1944	1983	1969	1982	1944
Ecart d'âge			+ 13 ans		+ 5 ans		+ 28 ans		+ 14 ans		+ 38 ans
Situation familiale		mariés depuis 2005		mariés depuis 2000		concubins		mariés depuis 2009		mariés depuis 2003	
Situation familiale précédente		célibataire	divorcé	célibataire	célibataire	veuve	divorcé	célibataire	divorcé	célibataire	divorcé
Profession		patron, cuisinière (2)	patron, cuisinier (2)	possèdent une chambre d'hôte. Il est guide, elle est hôtesse de maison. (2)		masseuse (5)	retraité/donne des cours privés de langues (4)	manager de la boîte d'édition de son mari (4)	directeur 4 entreprises (Guest house, agence voyage, édition, import-export) (2)	femme au foyer (8)	chauffagiste à la retraite (2)
Ville d'origine		Putaret	Metz	Etterbeek	Chiang Mai	Ubon Ratchatani (Isan)	Hollande	Lampong		Korat	Italie
Résidence actuelle		Chiang Mai	Chiang Mai	Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai	Chiang Mai/ Belgique
Habitent ensemble		oui		oui		oui		oui		oui	
Niveau d'étude		collège	Bac, CAP	Bac+ 2	école primaire	collège	Bac+ 2	Bac+ 4	Bac	collège	collège
Domaine d'étude			cuisine	travail social			management	commerce/ tourisme			
Profession du père		riziculteur (1)	commercial (2)	policiér (4)	décédé	fermier (1)	fermier (1)	paysan (1)	militaire (4)	fermier (1)	
Profession de la mère		rizicultrice (1)	cadre caisse artisans (3)	serveuse (5)	fermière (1)	fermière (1)	fermière (1)	paysanne (1)	employée centre antitcancéreux (5)	fermière (1)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre		2001		1998		2009		2007		1999	
Lieu de leur rencontre		dans une discothèque à Chiang Mai		dans une Guest house où il était guide et elle touriste		à Ubain, ville côtière au Sud de Bangkok. Il y était en vacances, elle y travaillait.		lors d'une soirée chez des amis à Chiang Mai.		lors d'un mariage mixte à Korat, en Thaïlande	
Nombre d'enfants		1	3				1 d'un précédent mariage	0	2 d'un précédent mariage en France	il a deux filles. Ils ont un enfant ensemble.	
Langues des enfants		français, thaï		thaï avec le père, allemand avec la mère. Ils parlent aussi anglais							
Langue dans le couple		anglais		thaï et anglais		anglais		thaï		français. Un tout petit peu anglais	
Parle langue conjoint		un peu	un peu	oui	non	non	non	non	oui	oui	non
Fréquentations		expatriés, employées et amies thaïlandaises	expatriés francophones principalement. Employées thaïlandaises	locaux, amis de la congrégation chrétienne	locaux	Thaïlandais, expatriés	expatriés, Thaïlandais	Thaïlandais	sa famille à lui, touristes	Thaïlandais	expatriés
Séjour à l'étranger		non	oui	oui	non	non	oui	non	oui	non	oui

Couples		Couple 6 Pu/Marco		Couple 7 Marika/Nui		Couple 8 Rose/Nicolas		Couple 9 Kwan/Olivier		Couple 10 Jen/Oscar	
Variables		féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe											
Nationalité		thailandaise	française	hollandaise	thailandaise	thailandaise	française	thailandaise	française	thailandaise	espagnole
Date de naissance		1973	1962	1963	1972	1976	1963	1972	1952	1979	1970
Ecart d'âge			+ 11 ans	+ 9 ans			+ 13 ans		+ 20 ans		+ 9 ans
Situation familiale		mariés (seulement en Thaïlande)		en procédure de divorce		concubins		mariés (seulement en Thaïlande)		concubins	
Situation familiale précédente		célibataire	toujours marié avec une française	divorcée	célibataire	divorcée	célibataire	divorcée	divorcé	célibataire	célibataire
Profession		travaille dans le restaurant de son mari (5)	possède son restaurant où il est cuisinier chef (2)	dirigent une entreprise d'exportation de produits thaïs. Il est aussi vendeur dans un marché de nuit. (2)		employée institut de beauté (5)	antiquaire import-export (2)	sans emploi, elle va travailler avec lui (8)	propriétaire Guesthouse (2)	employée association pour expatriés birmans (5)	ingénieur (3)
Ville d'origine		Kalnburi	Joinville	Hollande	Sukkotai	Chiang Rai	Calvados	Chiang Mai	Paris	Chiang Mai	Espagne
Résidence actuelle		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai	
Habitent ensemble		oui		non		oui		oui		non	
Niveau d'étude		collège	Bac	Bac + 3	collège	collège	collège	collège	Bac + 2	école primaire	Bac + 5
Domaine d'étude				musique/journalisme					beaux-arts		
Profession du père		fermier/marchés (1)	boulangier (2)	programmeur informatique (4)	fermier (1)	instituteur (4)	prof. histoire géo (3)	fermier (1)	ingénieur (3)	agriculteur (1)	
Profession de la mère		fermière/marchés (1)	ambulancière (4)	femme au foyer (8)	fermière (1)	femme au foyer (8)	prof. Théâtre (3)	fermière (1)	infirmière (4)	agricultrice (1)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre		2001		2004		2002				2009	
Lieu de leur rencontre		Koh Samui où il était manager d'un hôtel. Il l'a embauchée comme assistante		Koh Samui		restaurant franco-thai à Chiang Mai				Chiang Mai	
Nombre d'enfants		il en a 2 de son précédent mariage. Elle en a 1 avec un thaï. Ils en ont 1 ensemble.		il a 2 enfants d'une précédente union. Ils ont 1 fille ensemble.		elle a 2 enfants d'une précédente union		Ils ont chacun 1 enfant d'une précédente union.	0		
Langues des enfants		il lui parle seulement en français. Elle lui parle en thaï, anglais et français.		d'avantage anglais avec la mère, et thaï avec le père							
Langue dans le couple		surtout anglais. Quelques mots de thaï et de français.		thaï et anglais		thaï		mélange anglais, français et thaï	anglais		
Parle langue conjoint		un peu	un peu	oui	non	un peu	un peu	un peu	non	non	non
Fréquentations		touristes, expatriés, Thaïlandais	clients touristes, expatriés	quelques amis expatriés	Thaïlandais	Thaïlandais	expatriés français	locaux	locaux et expatriés	locaux	locaux
Séjour à l'étranger		non	oui	oui	non	non	oui	non	oui	non	oui

Couples	Couple 11 Ei/Patrick		Couple 12 Tailin/Phil		Couple 13 Nung/Simon		Couple 14 Sinrat/Ron		Couple 15 Tong/Timotee	
Sexe	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité	thailandaise	française	thailandaise	suisse	thailandaise	française	thailandaise	américaine	thailandaise	anglaise
Date de naissance	1982	1962	1967	1966	1968	1962	1974	1946	1956	1952
Ecart d'âge		+ 20 ans		+ 1 an		+ 6 ans		+ 28 ans		+ 4 ans
Situation familiale	mariés depuis 2003		mariés depuis 2006		mariés depuis 2000		mariés depuis 2002		mariés depuis 2002	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	divorcée	divorcé	divorcée	divorcé
Profession	gérants restaurant francophone (2)		marketing et web design (4)	recherche emploi (8)	gérants d'une guest house (2)		travaille avec son conjoint (5)	propriétaire bar (2)	directrice Guest house restaurant (2)	manager Guest house restaurant/web designer (4)
Ville d'origine	Bangkok	Tours	village proche Chiang Mai	Lausanne	Nakon Radhasima	Marseille	village proche Chiang Mai	E.U.	Chiang Mai	Leads
Résidence actuelle	Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai		Chiang Mai	
Habitent ensemble	oui		oui		oui		oui		oui	
Niveau d'étude	lycée	BTS	école primaire	collège	lycée	Bac	école primaire	Bac + 3	collège	Bac + 5
Domaine d'étude		tourisme		certificat fédéral mécanique et commerce		joaillerie		commerce		art
Profession du père	décédé/gardien de parking (5)	militaire (4)	paysan (1)	anesthésiste (3)	décédé/fermier (1)	ingénieur génie civil (3)	conducteur bus école (5)	employé entreprise aérospatiale (5)	commerçant (2)	prêtre dans l'armée (4)
Profession de la mère	vendeuse de rue (2)	institutrice (4)	paysanne (1)	infirmière (4)	fermière (1)	docteur micro biologie (3)	vend nourriture école (2)	femme au foyer (8)	commerçante (2)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre	2002		2002		1999		2000		2002	
Lieu de leur rencontre	à Bangkok, lors d'une soirée avec la réceptionniste de son hôtel et ses amies.		dans une Guest house où elle travaillait à Chiang Mai.		à Chiang Mai, elle était consultante en vins. Il venait acheter du vin.		Golf du country club. Elle y travaillait et était son caddy.		Salon de massage où elle travaillait.	
Nombre d'enfants	1 avec un thaï. 2 ensemble.		1 avec un thaï		1		1	1	1	1
Langues des enfants	français avec le père, thaï avec la mère				français avec le père, thaï avec la mère					
Langue dans le couple	anglais		mélange français, anglais et thaï.		français et thaï		anglais		anglais et un mélange thaï/anglais	
Parle langue conjoint	oui moyen	oui moyen	un peu	non	oui	oui	oui	non	oui	un peu
Fréquentations	locaux et expatriés	expatriés	francophones et Thailandais	francophones	locaux	locaux, touristes	Thailandais	Américains ou autres Occidentaux	Thailandais et expatriés	famille et employés thaïlandais, puis expatriés
Séjours à l'étranger	non	oui	non	oui	non	oui	non	oui	non	oui

Couples	Couple 1		Couple 2		Couple 3		Couple 4		Couple 5	
	Azura/Roger		Eléonore/Magen		Evelyn/François		Sharon/Jean Luc		Maple/Peter	
Sexe	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité	malaisienne malaise	anglaise	française	malaisienne indienne	malaisienne chinoise	française	malaisienne chinoise	française	malaisienne chinoise	suédoise
Date de naissance	1980	1966	1978	1977	1968	1981	1973	1978	1975	1971
Ecart d'âge		+ 14 ans		+ 1 an		+ 7 ans	+ 5 ans			+ 4 ans
Situation familiale	concubins		concubins		concubins		concubins		concubins	
Situation familiale précédente	célibataire	divorcé	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession	prof. de cuisine (4)	homme d'affaires (2)	prof de français (4)	entrepreneur/acteur (2)	étudiante (8)	étudiant et prof. cuisine (4)	manager service informatique bancaire (4)	prof. français (4)	dirige chaîne de restaurants (2)	directeur boîte infographisme (2)
Ville d'origine	Kuala Lumpur	Lievs	St Julien en genevois (Haute Savoie)	Mintakab (Pahang)	Selangor	Auch (Gers)	Petaling Jaya	Nay (Pyrénées)	Kuala Lumpur	Ayjo
Résidence actuelle	Kuala Lumpur	Lievs	Kuala Lumpur		Kuala Lumpur		Petaling Jaya		Kuala Lumpur	
Habitent ensemble	non		oui		non		non		non	
Niveau d'étude	Bac + 3		Bac + 5	Bac	Bac + 3	Bac + 4	Bac + 3	Bac + 4	Bac + 5	Bac + 5
Domaine d'étude	arts culinaires		droit		tourisme, restauration	restauration	informatique	FILE	commerce et administration	sc. naturelles
Profession du père	décédé		possède restaurant (2)		manager vente (4)	comptable (4)	homme d'affaires (2)	ouvrier ajusteur (6)	homme d'affaires (2)	écrivain (4)
Profession de la mère	avocate (3)		nourrice (5)		agent de voyage (5)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	aide maternelle (5)	femme au foyer (8)	chef d'orchestre (4)
Date de leur rencontre	2004		mars 2007		mai 2006		août 2008		1997	
Lieu de leur rencontre	Kuala Lumpur. Introduits par un autre couple mixte		Paris. Introduits par un ami commun		au Taylor's college. Il était prof, elle était commis de cuisine		alliance française, Kuala Lumpur. Il était son prof.		Kuala Lumpur. Introduits par un ami commun	
Nombre d'enfants	0	1	0		0		0		0	
Langues des enfants	anglais									
Langue dans le couple	anglais		anglais		anglais et français		anglais		anglais	
Parle langue conjoint	oui	non	un peu	non	un peu	non	un peu	non	non	non
Fréquentations	Malaisiens et expatriés	expatriés	expatriés et locaux	surtout locaux	Malaisiens	expatriés français	expatriés, Malaisiens	expatriés	expatriés, locaux	expatriés, locaux
Séjours à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Couples		Couple 6		Couple 7		Couple 8		Couple 9		Couple 10	
Variables		Mary/Philippe		Anne/Pierre		Sam/Stéphane		Mee/Paul		Nuraza/Ashraf	
Sexe		féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité		malaisienne chinoise	française	malaisienne indienne	française	malaisienne chinoise	française	malaisienne chinoise	anglaise	malaisienne malaise	française
Date de naissance		1965	1964	1975	1974	1972	1969	1976	1975	1971	1979
Ecart d'âge		+ 1 an	+ 1 an	+ 1 an	+ 1 an		+ 3 ans		+ 1 an	+ 8 ans	
Situation familiale	marisés	marisés		marisés		concubins		concubins		concubins	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	divorcée	séparé	célibataire	célibataire	marlée deux fois	célibataire
Profession	serveuse (5)	propriétaire bar et restaurant (2)	femme au foyer (8)	manager système d'information géographique (4)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	employé informatique (4)	comptable (4)	informaticien (4)	bourse, investissements (3)	prof. français (4)
Ville d'origine	Kuala Lumpur	St Malo	Malacca	Chambéry	Kuala Lumpur	Kuala Lumpur	Lyon	Kuala Lumpur	Portsmouth	Kuala Lumpur	Strasbourg
Résidence actuelle	Kuala Lumpur	Kuala Lumpur		Kuala Lumpur		Kuala Lumpur	Lyon	Kuala Lumpur	Portsmouth	Kuala Lumpur	
Habitent ensemble	oui	oui		oui		non		non		non	
Niveau d'étude	Brevet de technicien hôtelier	Bac+ 3	Bac+ 5	Bac+ 2	Bac	Bac+ 2	Bac+ 3	Bac+ 2	Bac+ 3	Bac+ 3	
Domaine d'étude	restauration	commerce et administration	géographie et informatique	marketing	informatique	informatique	comptabilité	informatique	économie	STAPS	
Profession du père	agriculteur (1)	décédé	cadre SNCF (3)	décédé	décédé	décédé	homme d'affaires (2)	chef de chantier (4)	chef de la police (4)	ouvrier (6)	
Profession de la mère	agricultrice (1)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	surveillante d'examens (5)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	
Date de leur rencontre	1991	janvier 2006		décembre 2007		2005		février 2010			
Lieu de leur rencontre	Hard Rock café, Kuala Lumpur	aéroport de Francfort et de Colombo		d'abord sur Internet, via un site de rencontre, puis à Lyon		en Angleterre, où elle a vécu 3 ans. Au travail de Paul.		Alliance française, elle était son étudiante.			
Nombre d'enfants	3	0		2		1		0			
Langues des enfants	anglais, mandarin										
Langue dans le couple	anglais	anglais		anglais		anglais		anglais			
Parle langue conjoint	un peu	non	un peu	un peu (tamoul)	un peu	non	oui	non	oui	un peu (mandarin, malais)	
Fréquentations	expatriés, locaux	expatriés, employés philippins	Malaisiens, expatriés	expatriés, Malaisiens	expatriés, Malaisiens	locaux	français	il ne vit pas en Malaisie	surtout des locaux	personne	
Séjour à l'étranger	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	

Couples		Couple 11 Evelyn/Fred		Couple 12 Lise/Hakim		Couple 13 Hui Mei/Thomas		Couple 14 Jeannie/Gregg		Couple 15 Jocelyn/Scott	
Variables											
Sexe		féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité		malaisienne chinoise	française	canadienne	malaisienne malaise	malaisienne chinoise	allemande	malaisienne chinoise	anglaise	malaisienne chinoise	australienne
Date de naissance		1984	1980	1986	1981	1974	1967	1978	1979	1971	1961
Ecart d'âge			+ 4 ans		+ 5 ans		+ 7 ans	+ 1 an			+ 10 ans
Situation familiale		concubins		concubins		vont se marier prochainement		mariés depuis mars 2010		mariés depuis 2002	
Situation familiale précédente		célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	divorcé	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession		étudiante (8)	étudiant/prof./chef (4)	employée hôpital (5)	cadre, responsable communication banque (3)	cadre, investissement bancaire (3)	cadre, responsable communication (3)	prof. salsa (4)	chef entreprise organisation conférences (2)	manager général entreprise postprod. audio. films (2)	cameraman effets visuels, et dirige studio calibrage films (2)
Ville d'origine		Port Dickson	Rodez	Canada	Kelantan, Malaisie	Perak	Constanstanz	KL	Poole, Angleterre	Taiping, Perak	Melbourne
Résidence actuelle		Kuala Lumpur		Canada	Kuala Lumpur	Kuala Lumpur	Zurich, Suisse	Kuala Lumpur		Kuala Lumpur	
Habitent ensemble		non		non		non		oui		oui	
Niveau d'étude		Bac + 3	Bac + 5	Bac + 3	Bac + 3	Bac + 5	Bac + 5	Bac + 2	Bac + 3	Bac + 3	Bac + 3
Domaine d'étude		hôtellerie	hôtellerie	paramédical	IT (technologies de l'information)	politique internationale	business et ingénierie mécanique	commerce	communication	audiovisuel	audiovisuel
Profession du père		employé etps électricité (5)	travaux publics (5)	homme d'affaires (2)	chef cuisinier (2)	commerçant (homme d'affaire Perak) (2)	peintre (2)	décédé	chef Ets plomberie (2)	Instituteur (4)	manager directeur (2)
Profession de la mère		couturière (2)	employée société roquefort (5)	employée gouvernementale (5)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	employée tourisme (5)	beaucoup de différents métiers, nutritionniste (2)	auxiliaire de vie (5)	femme au foyer (8)	femme au foyer/ aide soignante (4)
Date de leur rencontre		2006		fin 2006		octobre 2009		2003		1998	
Lieu de leur rencontre		au Taylor's College, où ils étudient. Elle était l'étudiante du coloc de Fred.		à KL avec des amis communs/sur Internet		sur Internet		elle était sa prof de salsa à KL		Ils travaillaient ensemble	
Nombre d'enfants		0		0		0	2	0		0	
Langue dans le couple		anglais		anglais		anglais		anglais		anglais	
Parle langue conjoint		non	non	oui	oui	non	oui (chinois)	oui	non	oui	non
Fréquentations		locaux	surtout des Français		locaux, surtout Indiens et Chinois	expatriés internationaux	expatriés	surtout Malaisiens. Expatriés	expatriés et Malaisiens	locaux et couples mixtes	surtout couples mixtes. Locaux
Séjours à l'étranger		oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Variables	Couple 16 Sheau Wei/Ton		Couple 17 Voon/Simond		Couple 18 Sew Yuan/Terry	
	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Nationalité	malaisienne chinoise	hollandaise	malaisienne chinoise	suisse	malaisienne chinoise	canadienne
Date de naissance	1975	1975	1976	1971	1958	1967
Ecart d'âge		0		+ 5 ans	+ 9 ans	
Situation familiale	mariés depuis 2008		concubins. Viennent de se séparer		mariés depuis 2003	
Situation familiale précédente	divorcée	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	divorcé
Profession	dirigent ensemble et ps d'ingénierie (2)		agent assurances et marketing (4)	ingénieur IT (technologies de l'information) (3)	prof. self-défense (4)	nutritionniste masseuse (2)
Ville d'origine	KL	village Nord-Hollande	KL	Suisse	Merding (Johor)	Sask
Résidence actuelle	KL		KL	Koh Samui (Thaïlande)	KL	
Habitent ensemble	oui		non		oui	
Niveau d'étude	Bac + 5	Bac + 5	Bac + 2	Bac + 5	Bac	Bac
Domaine d'étude	commerce	ingénierie commerciale	comptabilité	IT		
Profession du père	ingénieur (3)	possède Et's produits chimiques fermiers (2)	commerçant (2)		propriétaire biens immobiliers, rentier	militaire (4)
Profession de la mère	principale d'école (4)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)		femme au foyer (8)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre	2007		2007		2001	
Lieu de leur rencontre	site Internet « alloexpat »		à Penang. Elle y travaillait, il y était en vacances.		en Angleterre. Elle travaillait dans un restaurant là-bas.	
Nombre d'enfants	0		0		0	2
Langues des enfants						
Langue dans le couple	anglais		anglais		anglais	
Parle langue conjoint	non	non	un peu	non	oui	un peu
Fréquentations	locaux surtout Chinois. Expatriés	Expatriés et locaux	surtout locaux	surtout expatriés	locaux	Malais et Chinois. Seulement un ami américain
Séjour à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Couples	Couple 1 Anne Laure/Anwar		Couple 2 Cécile/Ool		Couple 3 Diana/Cédric		Couple 4 Minh Shing/Gérard		Couple 5 Jackie/Frédéric	
Variables	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe										
Nationalité	française	malaisienne malaise	belge	malaisienne chinoise	malaisienne chinoise	française	malaisienne chinoise	française	malaisienne indienne	anglaise
Date de naissance	1982	1986	1965	1961	1970	1975	1950	1942	1968	1950
Ecart d'âge	+ 4 ans			+ 4 ans	+ 5 ans			+ 8 ans		+ 18 ans
Situation familiale	vont se marier en 2010		mariés		mariés depuis 2002		mariés depuis 1985		concubins depuis 2008	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	divorcée	divorcé	célibataire	célibataire	célibataire	divorcé	célibataire	divorcé
Profession	manageresse hôtel (4)	chef (2)	manageresse société démenagement pour expatriés (temps partiel) (4)	architecte (3)	employée société assurances (5)	directeur société (2)	professeur biologie (3)	retraité (photographe) (7)	sans profession (8)	« contract manager » (4)
Ville d'origine	Normandie	Johor	Bruxelles	Penang	Penang	St Sauve	Taping	Villecresnes (94)	Penang	Ecosse
Résidence actuelle	Penang		Penang		Penang		Penang		Penang	Dubai/Penang
Habitent ensemble	oui		oui		oui		oui		oui de temps en temps	
Niveau d'étude	Bac + 4	lycée	Bac + 3	Bac + 5	Bac + 2	Bac + 2	Bac + 8	lycée	lycée	Bac + 1
Domaine d'étude	accueil management (4)		photographie	architecture	français	maths/physiques	botanique			
Profession du père	chef entreprise	jardinier dans un collège (5)	capitaine d'un bateau (4)	entrepreneur (2)	patron société ciment (2)	chef atelier concession automobile (4)	entrepreneur (2)	employé SNCF (5)	pollicier (4)	entreprise paysagiste (2)
Profession de la mère	fonctionnaire impôts (4)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	fonctionnaire ministère défense (4)	professeur anglais (3)	garde enfants (5)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre	2006		1995		1999		1975		2003	
Lieu de leur rencontre	travaillaient dans le même hôtel à Langkawi		en Belgique où il vivait avec son ancienne épouse		à Paris à l'aéroport. Il y travaillait et elle voyageait beaucoup		à Abidjan, ils travaillaient dans le même centre de recherche (ORSTOM).		à Penang, où il était venu en vacances. Elle travaillait dans un hôtel ici. Il connaissait son beau-frère avec qui il travaillait à Dubai	
Nombre d'enfants	0		1		2		1. fils ensemble, il a une fille d'un précédent mariage.	1	1	
Langues des enfants			anglais		Français, anglais		français			
Langue dans le couple	anglais. Mélange français et malais.		anglais		français		français		anglais	
Parle langue conjoint	un peu	non	non	un peu	oui	non	oui	non	oui	non
Fréquentations	locaux, couples mixtes		expatriés	surtout expatriés	locaux chinois	expatriés	locaux, expatriés	expatriés	locaux	surtout locaux, quelques expatriés
Séjour à l'étranger	oui	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Variables	Couple 6 Jamel/Alex		Couple 7 Joelle/Terence		Couple 8 Justine/Anuar		Couple 9 Karen/François		Couple 10 Huy/Mathieu	
	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe										
Nationalité	malaisienne chinoise	française	française	malaisienne chinoise	française	malaisienne malaise	malaisienne chinoise	française/suisse	malaisienne chinoise	française
Date de naissance	1978	1980	1953	1956	1980	1981	1969	1955	1976	1981
Ecart d'âge	+ 2 ans		+ 3 ans		+ 1 an			+ 14 ans	+ 5 ans	
Situation familiale	concubins depuis 2007		mariés		concubins depuis 2010		mariés depuis 1993		concubins	
Situation familiale précédente	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire
Profession	employée agence de voyage (5)	recherche emploi (8)	consultante déménagement (4)	promoteur immobilier (4)	directrice AF (3)	investisseur (2)	entrepreneuse (2)	hôtellerie (2)	serveuse (5)	recherche emploi (8)
Ville d'origine	Penang	Marseille	Darnetal	Kuala Lumpur	Vendôme	Penang	Kuala Lumpur	Marseille	Kuala Lumpur	Bretagne
Résidence actuelle	Penang	Penang/Marseille	Penang		Penang		Penang		Penang	
Habitent ensemble	oui		oui		non		oui		oui	
Niveau d'étude	Bac+ 2	Bac+ 5	BTS	Bac+ 2	Bac+ 5	Bac+ 3	Bac+ 4	Bac+ 4	Bac+ 5	BEP
Domaine d'étude	communication	droit et commerce international	secrétariat	imprimerie	sociolinguistique	économie	management hôtellerie	hôtellerie	arts plastiques	hôtellerie
Profession du père	entrepreneur (2)	entrepreneur (2)	menuisier (2)		infirmier (4)	possède agence tourisme (2)	manager plantation palme (4)	employé industriel (5)	commerçant marché (2)	employé foyer de logement (5)
Profession de la mère	femme de ménage (5)	travaille avec son mari (5)	repasseuse (5)		cadre hospitalier (3)	prof. littérature malaisienne (3)	manager plantation palme (4)	employé industriel (5)	commerçante marché (2)	femme au foyer (8)
Date de leur rencontre	2007		1989		2010		1992		2009	
Lieu de leur rencontre	à Hong Kong. Ils travaillaient dans le même hôtel		en Malaisie, par frère et belle sœur de Terence que Joelle avait rencontrés en Angleterre		à l'AF, il venait s'inscrire. Puis dans un bar avec des amis communs		ils travaillaient dans le même hôtel, le Shangri-là, à Kuala Lumpur		à Calcutta en Inde. Ils travaillaient chez mère Térésa et étaient dans la même <i>Guest house</i>	
Nombre d'enfants	0		1		0		2		0	
Langues des enfants			anglais. Français avec la mère.				surtout anglais. Un peu français avec le père, mandarin avec la mère.			
Langue dans le couple	anglais		anglais		anglais		surtout anglais. Un peu français		français	
Parle langue conjoint	un peu	un peu	un peu malais	non	un peu	un peu	oui parfaitement	non	oui parfaitement	non
Fréquentations	locaux chinois	expatriés	expatriés, couples mixtes, locaux	locaux, expatriés, couples mixtes	surtout locaux chinois et expatriés	surtout locaux chinois. Couples mixtes et expatriés	locaux, expatriés		surtout Malaisiens chinois	
Séjour à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Couples	Couple 11 Sally/Rahim		Couple 12 Reese/Marc		Couple 13 Christine/Renji		Couple 14 Sher/Drew	
Variables	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin	féminin	masculin
Sexe								
Nationalité	malaisienne chinoise	française	malaisienne chinoise	américaine	française	malaisienne indienne	malaisienne malaise	canadienne
Date de naissance	1960	1978	1980	1979	1945	1941	1975	1960
Ecart d'âge	+ 18 ans			+ 1 an		+ 4 ans		+ 15 ans
Situation familiale	concubins depuis 2009		concubins depuis 2002		mariés depuis 1969		mariés depuis 2007	
Situation familiale précédente	divorcée	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	célibataire	divorcé
Profession	femme au foyer (8)	prof. français (4)	sans emploi (8)	sans emploi (8)	femme au foyer (8)	retraité (diplomate) (7)	prof. stylisme («3)	peintre (2)
Ville d'origine	Penang	Mulhouse	Penang	Apple Valley (Minnesota)	Chamonix	Perak	Taiping	Toronto
Résidence actuelle	Penang		Penang		Penang		Penang	
Habitent ensemble	oui		oui		oui		oui	
Niveau d'étude	Bac	Bac + 3	Bac + 3	Bac + 3	Bac + 3	Bac + 5	Bac + 5	Bac + 3
Domaine d'étude		lettres modernes	communication	finance	lettres	droit international	stylisme/éducation	art (photo, dessin)
Profession du père	décédé	peintre industriel (6)	employé vente (5)	manager entrepreneur (4)	entrepreneur (2)	médecin (3)	artiste peintre (2)	dentiste (3)
Profession de la mère	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	femme au foyer (8)	institutrice (4)	femme au foyer (8)	planiste (3)	femme au foyer (8)	artiste/éditrice Journal (3)
Date de leur rencontre	2009		2002		1961		2006	
Lieu de leur rencontre	par l'intermédiaire de la fille de Sally, qui était l'étudiante de Rahim et qui lui a demandé d'accompagner sa mère au French movie festival de Penang		à l'Université de Penang, où ils étaient tous les deux étudiants. Par l'intermédiaire d'un ami commun		en Angleterre, à l'Université de Cambridge, où il étudiait et où elle apprenait l'anglais dans une école de langues		à Kuala Lumpur, par l'intermédiaire d'un ami, dans la galerie où Drew exposait	
Nombre d'enfants	2	0	0		1		0	1
Langues des enfants					anglais avec le père, français avec la mère			
Langue dans le couple	anglais		anglais		anglais. Parfois un peu français		anglais	
Parle langue conjoint	non	un peu (hokkien et malais)	oui	non	non	un peu	oui	un peu
Fréquentations	locaux chinois	locaux chinois	locaux et amis de l'église catholique	locaux et amis de l'église catholique	locaux surtout chinois et indiens. Expatriés.	locaux surtout chinois et indiens. Expatriés.	plus expatriés que locaux	un peu plus locaux qu'expatriés
Séjour à l'étranger	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui

Annexe 2 : Article du journal malaisien en ligne, Newstraitstime, “Are Malaysian women being too demanding ?”

A survey shows Malaysian men prefer Vietnamese women as wives as they are considered more obedient, gentle and even smell nice.

"A man in love is incomplete until he has married. Then he's finished," legendary Hollywood actress Zsa Zsa Gabor once said. Miss Gabor should know as she has been married nine times.

That might be a generalisation, but it's certainly true in the case of 61 year-old Chin Weng Seng. The taxi driver nearly had his ear bitten off by his new Vietnamese wife when he tried to have sex with her. She also threw medicated oil into his eyes, sprayed insect repellent into his face and threatened to cut off his manhood.

The tempestuous relationship ended when she ran away, leaving him with a broken heart, a bandaged left ear and a giant purple teddy bear.

Who should such wronged husbands turn to for solace ? Not another Vietnamese bride certainly or even a psychotherapist, but Datuk Michael Chong, head of MCA's Public Service and Complaints Department - on whose shoulder many a devastated husband has cried on.

Indeed, there's nothing Chong has not heard of from these previously starry-eyed men. One who married an Indonesian woman returned home one day to a ransacked house. His blushing three-month-old bride had run away with RM4,000, jewellery worth RM5,000 and their marriage certificate. One group of 30 Malaysian men who turned up at Chong's office lost more than RM1.5 million, or about RM50,000 each, to their runaway foreign brides.

Others complained of wives who pretended to be menstruating "all the time". And then there is the indignity of the selection process. Some foreign bride agencies offer a one-week trial, with a minimum RM5,000 deposit. "The trial period is to make sure the guy is satisfied with the girl. Most of them use this time to make sure the girl can cook, clean and look after their ageing parents. "During this time, the couple is allowed to go out and hold hands, but they are not allowed to have sex," explains one agent. "We also make surprise visits to our clients houses to check their background and ensure they are mentally stable", he went on. Before, young and attractive Vietnamese girls were paraded at coffee shops and agents homes before prospective husbands. Now the process has been simplified. Even then, they are certainly not the stuff of fairy tales. Despite all the horror stories - palpably more frightening than Jangan

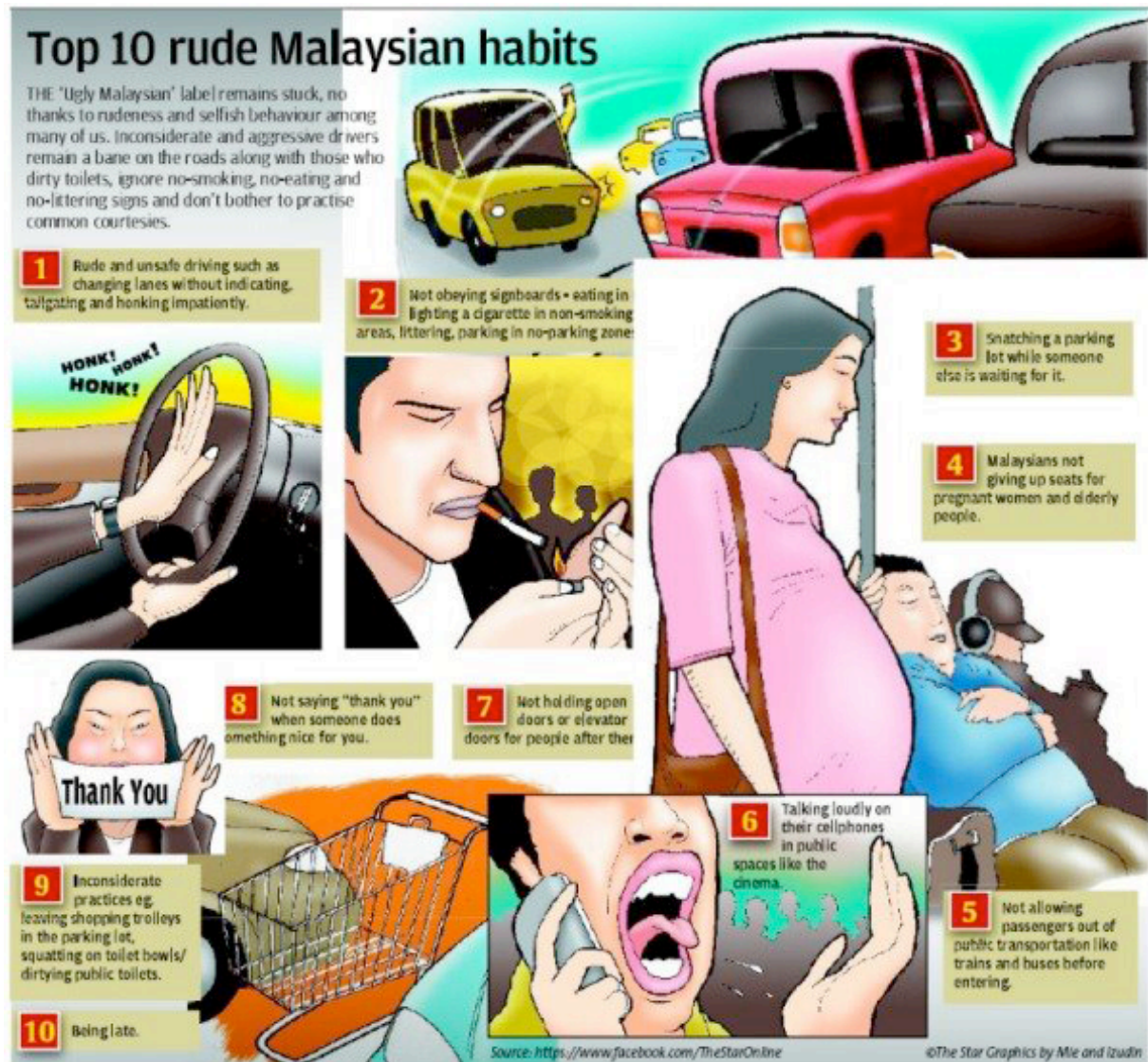
Pandang Belakang and Momok put together - the foreign bride industry continues to thrive. Chinese, Indonesian, Thai and, the most popular, Vietnamese brides, are conquering the market. Why are Malaysian men turning to foreign brides?

Although men slightly outnumber women in some states, preliminary reports from the latest population census conducted last year show that women far outnumber men in Perlis, Penang and Kelantan, with the states having a ratio of 91 men for every 100 women within the marrying age of 20 and 34 years. Local dating agencies have also noted that most of their clients are women. Some men have the answer. Here are their replies when asked by journalists from this newspaper why they preferred a foreign bride, particularly from Vietnam, and are willing to fork out between RM18,000 and RM24,000 for one.

- "They are demure, docile, patient, and honest." (Cabbie Chin wouldn't agree).
- "They are less materialistic and more submissive." (Chin would beg to differ on this one, too)
- "Foreign women are more interested in men of good character and personality, instead of just money or looks. Local women would look at a man's job and material status."
- "Malaysian women are too choosy. Vietnamese girls are not so calculating or demanding and are more obedient."
- "There is nothing like the sensuous feel of a Vietnamese woman."
- "They are slim, gentle and smell very nice."
- "I have this exotic idea of Vietnamese girls in their traditional costume and long flowing black hair, speaking in a soft voice, giggling at all your jokes and giving you a massage after a long day at work."

Based on their answers, one would get the picture that Malaysian women are generally demanding, materialistic, dishonest, aggressive, speak loudly, fussy, humourless, in desperate need of deodorant and obese. If that's the impression they have, should we then be sympathetic when they get their ears - and sometimes even more - chewed off ? And does that not explain why Malaysian women would rather wait for the right one before they get hitched, or not bother with marriage at all?

Annexe 3 : Illustration d'un journal malaisien présentant certaines mauvaises habitudes locales



Annexe 4 : Profil des touristes visitant la Malaisie (2008)

Touristes toutes nationalités confondues :

Sexe :

Hommes	63,8 %
Femmes	36,2 %

Situation familiale :

Mariés	60,7 %
Célibataires	36,2 %

Age :

15-19 ans	2,4 %
20-24 ans	10,3 %
25-34 ans	36,6 %
35-44 ans	25,3 %
45-54 ans	16,1 %
55-64 ans	7,3 %
+ 65 ans	2,0 %

Compagnon de voyage :

Voyagent seuls	29,6 %
Avec leur épouse	23,7 %
Avec des amis	23,0 %
Avec de la famille	17,2 %
Avec des collègues de travail	2,7 %
Avec leurs enfants	1,8 %

Touristes français :

69,4 % sont des hommes

70,5 % sont célibataires

44,3 %	25-34 ans
22,0 %	35-44 ans
15,2 %	20-24 ans

Compagnon de voyage : amis	37,6 %
seuls	36,9 %
épouse	17,8 %

Source : Malaysia Profile 2008.

Annexe 5 : Profil des touristes visitant la Thaïlande (2003)

Sexe :

Hommes	61,66 %
Femmes	38,34 %

Age :

- 15 ans	4,45 %
15-24 ans	8,55 %
25-34 ans	24,89 %
35-44 ans	25,63 %
45-54 ans	20,39 %
55-64 ans	11,78 %
+ 65 ans	4,32 %

Nationalité :

Asie	Malaisiens	1 338 624
	Japonais	1 014 513
	Coréens	694 340
	Hongkongais	649 920
	Singapouriens	629 103
	Chinois	624 214

Total Asie Est 6 166 460

Europe	Anglais	545 000
	Allemands	378 642
	Français	219 227
	Suédois	209 444
	Hollandais	129 211
	Suisses	113 581

Total Europe 2 256 160

Américains	459 862
Canadiens	97 616
Indiens	230 316
Australiens	281 361

Source : Statistical report 2003.

Annexe 6 : Répartition de la population française expatriée en Thaïlande par tranches d'âge (décembre 2010)

Age	Nombre	%
0 à 18 ans	2527	27%
19 à 25	378	4%
26 à 40	1867	20%
41 à 60	2855	31%
61+	1670	18%
Total	9297	100 %

Source : Consulat de l'ambassade de France en Thaïlande, <http://www.ambafrance-th.org>.

Annexe 7 : Tableau recensant les mariages entre Malaisiens et étrangers à Penang

data perkahwinan luar negara.html

23/02/2011 14:55

**The Data Of wedding registration between Malaysian and foreigner In Penang
Since Jan 2010 until August 2010**

No	DATE OF WEDDING REGISTRATION	Sex	Country	Sex	Country
1	18 -juin -2010	Female	Malaysia	Male	Switzerland
2	2 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Myanmar
3	2 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
4	3 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Thailand
5	3 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
6	3 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
7	3 -janv. -2010	Female	Malaysia	Male	Taiwan
8	3 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Thailand
9	3 -janv. -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
10	4 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Thailand
11	4 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Laos
12	6 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
13	6 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	China
14	6 -févr. -2010	Female	Malaysia	Male	Japan
15	6 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
16	6 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
17	6 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
18	7 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	POLAND
19	7 -févr. -2010	Male	Malaysia	Female	HONG KONG
20	2 -mars -2010	Female	Malaysia	Male	Nigeria
21	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
22	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
23	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
24	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
25	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
26	2 -mars -2010	Female	Malaysia	Male	China
27	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
28	2 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	China
29	3 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	China
30	3 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Thailand
31	5 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Indonesia
32	5 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Thailand
33	5 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
34	5 -mars -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
35	6 -avr. -2010	Female	Malaysia	Male	Britain
36	6 -avr. -2010	Male	Malaysia	Female	China
37	8 -avr. -2010	Male	Malaysia	Female	China
38	8 -avr. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
39	8 -avr. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
40	8 -avr. -2010	Male	Malaysia	Female	Vietnam
41	8 -avr. -2010	Female	Malaysia	B	Britain

Meet to boost tourism in Muslim nations

Conference and expo to be held in KL this October

THE World Islamic Tourism Conference and Expo 2008 (WITCX 2008) will be held at the Putra World Trade Centre (PWTC) from Oct 8 to 11.

It is jointly organised by OIC International Business and Donaplus Tours and Travel Sdn Bhd in collaboration with the Malaysian OIC (Organisation of Islamic Conference) Trade Chamber.

WITCX 2008 is also fully supported by the Malaysian government and Tourism Malaysia.

The event is specially organised to promote Islamic tourism not only in Malaysia and Asia Pacific but also globally.

WITCX 2008 will cover all sectors of the tourism industry from haj and umrah, to medical tourism, sports tourism, eco tourism and mainstream tourism in the 57 OIC countries such as Saudi Arabia, Morocco, Egypt and Senegal.

Other than that, it will also include Asean and emerging markets in non-Muslim countries such as China, India, Korea, Hong Kong and Australia.

The objective of the gathering is to make Malaysia the Islamic tourism hub and to increase intra-OIC tourism trade.

In this respect, WITCX 2008 has the endorsement of the Prime Minister and is the only event to have the support of the Malaysia OIC

Trade Chamber to promote Islamic Tourism in Malaysia.

The event is not to be confused with another event which has the same theme as WITCX 2008 which is "Hidden Islamic Wonders".

WITCX 2008 will have three components namely - expo, conference and exhibition.

The organisers are expecting some 1,000 buyers and sellers from the 57 OIC countries and some non-OIC countries to take part in the expo.

The expo aims to support and enhance not only the tourism sector but also the MICE sector in all OIC countries.

The expo will be a platform to break into non-traditional markets as well as to strengthen international markets.

The conference will be held in the Tun Hussein Onn Hall on level 2.

Over 1,000 delegates from all the 57 OIC countries are expected to attend the conference.

Prominent speakers and panellists have been lined up to speak at the event and they will cover the potentials of Islamic wonders around the world, the issues faced in promoting these Islamic wonders successfully.

For more information on WITCX 2008, contact its secretariat at 603 2141 9495/ 9496 or email to: admin@witcx.com

Bibliographie

AIRAULT, Régis

2005 *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, Paris : Payot et Rivages, Petite Bibliothèque Payot.

AMIROU, Rachid

1995 *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris : Presses Universitaires de France.

AUBERT, Nicole

2005 (Ed.) *L'individu hypermoderne*, Paris : Editions Eres, Sociologie clinique.

AUGE, Michel

1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Editions du Seuil.

BADINTER, Elisabeth

2004 *L'un est l'autre*, Paris : Odile Jacob.

BALANDIER, Georges

1994 *Le dédale. Pour en finir avec le 20^e siècle*, Paris : Fayard.

BARBARA, Augustin

1993 *Les couples mixtes*, Paris : Bayard.

BAUMAN, Zygmunt

2010 *Identité*, Paris : Editions de l'Herne.

BAUMAN, Zygmunt

2009 *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Paris : Editions Pluriel.

BAUMAN, Zygmunt

2006 *La vie liquide*, Paris : Editions du Rouergue.

BAUMAN, Zygmunt

2007 *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris : Seuil.

BECKER, Howard Saul

1985 *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié.

BOURDIEU, Pierre

1993 « Intérêt et désintéressement », in *Cahiers de recherche*, Groupe de travail sur la socialisation, CNRS, n° 7.

BOURDIEU, Pierre

2002 *La domination masculine*, Paris : Editions du Seuil, Points Essais.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean Claude, PASSERON, Jean Claude

1983 (Ed.), *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris : Mouton Editeur.

BOURDIEU, Pierre

1980 *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Editions du Seuil.

BOZON, Michel, HERAN, François

2006 *La formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Paris : La découverte.

BOZON, Michel

2005 « Supplément à un post-scriptum de Pierre Bourdieu sur l'amour ou peut-on faire une théorie de l'amour comme pratique », in MAUGER, Gérard (Ed.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris : Editions du Croquant, pp. 591-601.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte

- 2000 « Petite en Myanmar : destin et choix de vie d'une femme birmane », in CAUQUELIN, Josiane (Ed.), *L'énigme conjugale : Femmes et mariage en Asie*, Paris : Presses universitaires Blaise Pascal, collection Anthropologie, pp. 33-50.

BRUKNER, Pascal

- 2009 *Le paradoxe amoureux*, Paris : Editions Grasset.

BUMROONGSOOK, Sumalee

- 1995 *Love and marriage : Mate selection in twentieth-century central Thailand*, Bangkok : Chulalongkorn University press.

BUTLER, Judith

- 2006 *Défaire le genre*, Paris : Editions Amsterdam.

CAILLE, Alain

- 1994 *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris : Editions La Découverte Mauss.

CAILLE, Alain

- 2007 (Ed.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris : Editions La Découverte.

COHEN, Erik

- 1984 "Drop Out Expatriates : A Study of Marginal Farangs in Bangkok", in, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems in The World System Framework*, Special Issue by Israeli Anthropologists and Sociologists, Volume 13, Number 1, pp. 91-115.

COHEN, Erik

- 1986 "Lovelorn Farangs : The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls", in, *Anthropological Quarterly*, Volume 59 : 3, pp. 115-127.

COHEN, Erik

1996 *Thai Tourism. Hill, Tribes, Islands and Open-Ended Prostitution*, Studies in Contemporary Thailand No.4, Bangkok : White Lotus.

COHEN, Erik

2003 "Transnational marriage in Thailand : The dynamics of extreme heterogamy", in McKERCHER, R. WILLIAM and BAUER, Thomas G., *Sex tourism. Journeys of romance, love and lust*, New York : THHP, pp. 57-81.

DAY, Tony

2002 *Fluid Iron. State Formation in Southeast Asia*, Honolulu : University of Hawai'i Press.

DE BEAUVOIR, Simone

2004a *Le deuxième sexe I*, Paris : Folio essais.

DE BEAUVOIR, Simone

2004b *Le deuxième sexe II*, Paris : Folio essais.

DEBERNARDI, Jean

2004 *Rites of belonging. Memory, modernity, and identity in a malaysian chinese community*, Standford : Standford University Press.

DE JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward

1951 *Minangkabau and Negri sembilan. Socio-political structure in Indonesia*, Leiden : E. Ijdo.

DE KONINCK, Rodolphe

2007 *Malaysia. La dualité territoriale*, Paris : Editions Belin.

DEVI NAIDU, Renuga, VOISSET, Georges

2010 *Malaisie. Le pays d'entre-mondes*, Paris : Les Perséides.

DORLIN, Elsa

2009 *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris : La Découverte Poche.

DOUGLAS, Mary

2001 *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : La Découverte, coll. Sciences humaines et sociales.

DUBAR, Claude

2007 *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*, Paris : Presses universitaires de France.

DURKHEIM, Emile

2007 *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Quadrige, PUF.

FASSIN, Eric

2005 « Trouble-genre », préface à BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris : Editions la découverte, pp. 5-19.

FEHER, Michel

2010 « Dispositions complémentaires : l'amour conjugal et ses reproductions à l'ère victorienne », in DORLIN, Elsa et FASSIN, Eric (Dir.), *Reproduire le genre*, Paris : Bibliothèque Centre Pompidou, pp. 55-67.

FORMOSO, Bernard

2001 « Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 25, n° 2, pp. 55-70.

FORMOSO, Bernard

2000a *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*, Paris : CNRS Editions, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

FORMOSO, Bernard

2006 « Les femmes taïes dans les récits de voyage européens des années 1860-1890 », *Péninsule* n°52, pp. 75-87.

FORMOSO, Bernard

2011 *L'identité reconsidérée. Des mécanismes de base de l'identité à ses formes d'expression les plus actuelles*, Paris : L'Harmattan, Logiques sociales.

FORMOSO, Bernard

2000b *Thaïlande. Bouddhisme renonçant ; Capitalisme triomphant*, Paris : La Documentation française.

FOUCAULT, Michel

2006 *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris : Tel Gallimard.

FOUCAULT, Michel

2007 *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris : Tel Gallimard.

FOUCAULT, Michel

2012 *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Paris : Tel Gallimard.

FURUOKA, Fumitaka

2007 « Malaysia-Japan relations Under the Mahathir administration. Case Studies of the « Look East » Policy and Japanese Investment in Malaysia », in *Asian Survey*, Vol. 47, No. 3, University of California Press, pp. 505-519.

GALLAND, Xavier

1998 *Histoire de la Thaïlande*, Paris : PUF, Que sais-je ?.

GEERTZ, Clifford

1980 Negara. *The Theatre State in nineteenth-Century Bali*, Princeton : Princeton University Press.

GODELIER, Maurice

2002 *L'énigme du don*, Paris : Flammarion.

GODELIER, Maurice

2008 Préface de BAJOS, Nathalie et BOZON, Michel (Ed.), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris : La Découverte, pp. 9-16.

HEQING, Zhang

2006 « Female sex sellers and public Policy in the People's Republic of China », in JEFFREYS, Elaine (Ed.), *Sex and Sexuality in China*, New York : Routledge, pp. 139-158.

HERITIER, Françoise

1996 *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob.

HERITIER, Françoise

2002 *Masculin/Féminin II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris : Odile Jacob.

HICKS, Andrew

2008 *My Thai Girl and I. How I found a new life in Thailand*, Bangkok : Konstrukt Books.

HOCART, Arthur Maurice

1936 *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Cairo : Printing Office Paul Barbey.

HOKER, Virginia Matheson

2003 *A Short History of Malaysia. Linking East and West*, Crows Nest (Australia) : Allen & Unwin.

KAUFMANN, Jean Claude

2009 *L'étrange histoire de l'amour heureux*, Paris : Armand Colin.

KAUFMANN, Jean Claude

1993 *Sociologie du couple*, Paris : PUF, que sais-je ?.

LEVI-SRAUSS, Claude

2004 *La pensée sauvage*, Paris : Agora.

LEVI-STRAUSS, Claude

2007 *Race et histoire*, Paris : Gallimard.

LEVY-WARD, Annick

2000 « Phim, la femme aux deux cœurs », in CAUQUELIN, Josiane (Ed.), *L'énigme conjugale : Femmes et mariage en Asie*, Paris : Presses universitaires Blaise Pascal, Collection Anthropologie, pp. 51-71.

LEWIS, Glen

2006 *Virtual Thailand : The media and cultural politics in Thailand, Malaysia and Singapore*, New York : Routledge.

LOMBARD, Denys (Ed.), CHAMPION, Catherine, CHAMBERT-LOIR, Henri

1993 *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris : Editions de l'EHESS.

MAGPANTHONG, Chalisa, MCDANIEL, Drew

2008 *Media Democratization at the Crossroads : A Comparative Study of Community Media in Thailand and Malaysia*, The 10th International Conference On Thai Studies, Thammasat University, Thailand.

MALLERET, Louis

1934 *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, Paris : Larose Editeur.

MANDERSON, Lenore, JOLLY, Margaret

1997 (Ed.) *Sites of Desire, Economies of Pleasure. Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago : The University of Chicago Press.

MELLSTROM, Ulf

2003 *Masculinity, Power and Technology. A Malaysian Ethnography*, Hampshire : Ashgate.

MICHEL, Franck

2006 *Planète sexe. Tourismes sexuels, marchandisation et déshumanisation des corps*, Paris : Homnisphères.

ODZER, Cleo

1994 *Patpong Sisters. An American Woman's View of the Bangkok Sex World*, New York : Blue Moon Books.

OTHMAN, Norani

2005 (Ed.), *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*, Petaling Jaya : Sisters in Islam, Vinlin Press.

PAYUTTO, Bhikkhu P. A.

1996 *A Constitution for Living. Buddhist Principles for A Fruitful and Harmonious Life*, Bangkok : Buddhadhamma Foundation, traduit du Thaï par Bruce Evans.

PERVE, Emmanuel, ROBINSON, Christopher

2009 *Amours au pays du sourire. La prostitution en Thaïlande*, Chiang Mai : Alligator Service.

PHETERSON, Gail

2001 *Le prisme de la prostitution*, Paris : L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.

PIRAZZI, Chris, VASANT, Vitida

2007 *Good medicine for Thailand fever. A road map for thai-western relationships*, Bangkok : Paiboon Poomsan Publishing.

RABUSHKA, Alvin

1971 « Intermarriage in Malaya : some notes on the persistence of the race factor », in *Asia Quarterly, A Journal from Europe*, Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, pp. 103-108.

RAULT, Françoise

2003 (Ed.), *Problèmes politiques et sociaux : L'identité masculine, permanences et mutations*, n° 894, Paris : La Documentation française.

REMY, Jean

2000 « L'implication paradoxale dans l'expérience touristique », in AMIROU Rachid et BACHIMON, Philippe (Ed.), *Le tourisme local. Une culture de l'exotisme*, Paris : L'Harmattan, pp. 29-50.

SAHLINS, Marshall

1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris : Gallimard, Le Seuil.

SAID, Edward Wadie

2008 *Culture et impérialisme*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Paris : Fayard, Le Monde diplomatique.

SAID, Edward Wadie

1997 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris : Editions du Seuil.

SEGALEN, Victor

1999 *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*, Paris : Librairie générale française.

SHRAGE, Laurie

1992 "Is Sexual Desire Raced ? The Social Meaning Of Interracial Prostitution", in *Journal of Social Philosophy* 23, n° 1 : 42-51.

SIBUNRUANG, Jit Kasem

1960 (Trad.), *"Khun Chang, Khun Phen" : La femme, le héros et le vilain*, poème populaire thaïlandais, Paris : Presses universitaires de France.

STOLER, Ann Laura

2010 *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley : University of California Press.

STOLER, Ann Laura

- 1990 « Making Empire Respectable : The Politics of Race and Sexual Morality in 20th Century Colonial Cultures », in BREMAN, Jan (Ed.), *Imperial Monkey Business : Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice*, Amsterdam : Vu university press, pp. 35-70.

SWEE HOCK, Saw

- 2007 *The population of Malaysia*, Singapore : ISEAS.

TABET, Paola

- 2004 *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris: L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.

VARRO, Gabrielle

- 1995 *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, Paris : Armand Colin, Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation.

WAGNER, Anne Catherine

- 2007 *Les classes sociales dans la mondialisation*, Paris : La Découverte.

WALKER, Dave, EHRLICH, Richard

- 2000 *Hello my big big honey !*, San Francisco : First Last Gasp Edition.

WEBER, Florence

- 2007 « Vers une ethnographie des prestations sans marché », Préface à l'édition Quadrige, in MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : Quadrige PUF, pp. 7-62.

WEBER, Max

- 1965 *Essais sur la théorie de la science*, Paris : Librairie Plon.

Autres :

- *1957-2007 : Chronicle of Malaysia : fifty years of headline news*, Kuala Lumpur : Editions Didier Millet, 2007.
- “Histoire des rois malays de Malâka et ceremonial de leur cour”, traduit et extrait du Livre des Annales malayses, intitulé en arabe *Selâlet al Selâlyn*, en malay *Peratoran Radja-radja malayou*, et généralement connu sous le nom de *Sadjerat malayou*, par Aristide Marre, officier de l’université, member de la société asiatique, Paris, chez maisonneuve et cie, 1874.
- HUA, Ai et YINHE, Li, « Guanyu nüxing zhuyi de duihua » (A dialogue on feminism), *Shehuixue yanjiu*, Beijing, 2001, Issue 4.
- *Malaysia Profile 2007 of tourists by selected markets*, Kuala Lumpur : Tourism Malaysia government office, 2007.
- *Statistical yearbook Thailand 2006*, National statistical office, Ministry of information and communication technology, Bangkok : Bangkok Block Ltd., Part., 2006.
- *Thailand in figures, 11th Edition, 2005-2006*, Nonthabury : Alpha Research Co., Ltd., 2006.

Travaux de Master et de Doctorat :

- BOTTERO, Marion, *Les couples franco-thailandais : une question de dominations ?*, Mémoire de Master 2, Université Paul Valéry, Montpellier, Juin 2006, sous la direction de Maurice Duval, 107 p.
- ROUX, Sébastien, *Les économies de la prostitution. Sociologie critique du tourisme sexuel en Thaïlande*, Thèse pour l’obtention du titre de Docteur de l’EHESS, discipline sociologie, le 13 octobre 2009, sous la direction de Didier Fassin, 475 p.

Articles Internet :

- BAFFIE, Jean, « La prostitution féminine en Thaïlande. Ancrage historique ou phénomène importé ».

- Source : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers4/010017376.pdf
- COHEN, Erik, « Toward a Sociology of International Tourism », 1972, pp. 37-48.
Source : <http://www.csus.edu/indiv/s/shawg/courses/182/articles/cohen/cohen.pdf>
 - FORMOSO, Bernard, « Symbolique du corps et hiérarchisation sociale. L'exemple de quelques postures dans le nord-est de la Thaïlande », *Péninsule* n° 28, 1994, pp. 25-44.
Source : http://peninsule.free.fr/articles/peninsule_28_article_2.pdf
 - HOWARTH, Caroline, « Identity in whose eyes? : the role of representations in identity construction », in *Journal for the theory of social behaviour*, 32 (2), 2002, pp. 145-162.
Source : [http://eprints.lse.ac.uk/2441/1/Identity_in_whose_eyes_\(LSERO\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/2441/1/Identity_in_whose_eyes_(LSERO).pdf)
 - WACQUANT, Loïc, « Notes tardives sur le « marxisme » de Bourdieu », Université de Californie, Berkeley, *Actual Marx*, n° 20, 1996, « Autour de Pierre Bourdieu ». Source : <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/wacquant/pbnotar.html>

Sources :

Sites Internet

- <http://www.bernama.com.my>, Malaysian National News Agency
- <http://www.statistics.gov.my>, Office des statistiques malaisienne
- <http://www.bnm.gov.my>, Banque centrale de Malaisie, données économiques
- <http://www.miti.gov.my>, Ministère du commerce international et de l'industrie
- http://www.tourismmalaysia.gov.my/toutismbiz/media_centre/statistic.asp, Office gouvernementale malaisienne du tourisme
- http://penanginstitute.org/v3/files/quarterly_penang_statistics/2011/Q1_Jan-March_2011.pdf
- www.statistiques-mondiales.com/malaisie.htm
- www.citypopulation.de/php/thailand-admin.php
- <http://www.french-asia.com/Menu/conseil.htm>, Agence de rencontre en ligne, « french-asia ».
- <http://donnees.banquemondiale.org/pays/malaisie>, Banque mondiale.
- <http://donnees.banquemondiale.org/pays/thailande>, Banque mondiale.
- <http://hdr.undp.org/fr/donnees/carte>
- www.nationsencyclopedia.com/economies/Asia-and-the-Pacific/Malaysia.html
- <http://www.tourismthailand.org/about-thailand/economy/>

- http://www.cpiasia.net/english/images/media/mm_83_730.pdf.
- <http://hdr.undp.org/fr/donnees/carte>
- <http://perspective.usherbrooke.ca>
- <http://www.courrierinternational.com/breve/2011/06/03/un-club-pour-femmes-obeissantes>, Courrier International du 03 juin 2011.
- www.asiainfo.org/asianinfo/malaysia/pro-religion.htm
- www.nationsencyclopedia.com/Asia-And-Oceania/Malaysia-RELIGIONS.html
- <http://www.ajib.fr/2012/06/emirats-code-vestimentaire/>
- <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/malaysia.htm>
- <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/malaysia-loi-lng1963.htm>
- <http://melayuonline.com/fr/culture/dig/1625/malay-language-in-malaysia>

Administrations

- Ambassade de France, Thanon Sathorn Thai, Bangkok, Thaïlande.
- Bureaux de l'Immigration, Suan Phlu, Bangkok, Thaïlande.
- Bureau gouvernemental des statistiques malaisiennes, PWTC, Kuala Lumpur, Malaisie.
- Bureau national des recensements, Jabatan Pendaftaran Negara (JPN), Penang, Malaisie.

Conférences et séminaires

- . Conférence d'Andrew Hicks, présentation de son livre « My Thai Girl and I », Bangkok, le 4 décembre 2008.
- . Conférence de Françoise Héritier, organisée par l'IEC, Paris, Jardin des plantes, le 14 mars 2009.
- . Conférence de Marshall Sahlins, le 14 avril 2010, EHESS, Paris.

Autres

- . « Zapping », Canal +, 20/01/11, extrait de l'émission « Enquête exclusive », M6.

L'ambiguïté des relations amoureuses entre Occidentaux et autochtones en Asie du sud-est. Approche comparative des cas malaisien et thaïlandais

Avec le développement des échanges mondialisés, les interactions sexuelles et/ou amoureuses entre Occident et pays en développement deviennent de plus en plus fréquentes. A travers l'étude comparative des relations entre Occidentaux et Thaïlandais ou Malaisiens nous verrons comment, par le biais des hiérarchies de genre, de classe et de « race », les acteurs occidentaux et orientaux tentent de revaloriser leur capital économique, culturel, social et symbolique. Si en Thaïlande les femmes issues d'une classe défavorisée peuvent espérer une certaine assurance financière, dans le pays voisin les femmes d'un milieu aisé souhaitent accéder à davantage de liberté face à l'emprise de la culture et de la religion locales. Ce désir de l'autre cache souvent chez les Occidentaux un rejet des dites « valeurs occidentales », notamment l'égalité des sexes, et une volonté de retour vers des valeurs considérées plus « stables », « traditionnelles » et « hiérarchisées ». Nous verrons ainsi comment les interactions amoureuses mondialisées sont un instrument de valorisation du capital bourdieusien et un moyen de redéfinir les hiérarchies sociales.

Mots-clefs : Mondialisation, pouvoir, capital, don, couples mixtes, Asie sud-est.

The ambiguity of love relationships between occidental and native people in South East Asia. Comparative approach of malaysian and thai cases.

With the development of globalized exchanges, sexual and/or sentimental relationships between Occident and developing countries become more and more frequent. Through the comparative study of occidental people and thai or malay people relationships we will see how, with hierarchies of gender, class and race, occidental and oriental actors try to valorise their economic, cultural, social and symbolic capital. If in Thailand lower class women can accede to financial stability, in the neighbour country upper class women can aspire to freedom from local culture and religion. This desire of the other often hide among occidental men a reject of « occidental values », especially sexual equality, and a return to values considered more « stable », « traditional », and « hierarchized ». Thereby we will see how globalized love interactions are an instrument to valorise Bourdieu's capital and a way to redefine social hierarchies.

Keywords : Globalization, power, capital, gift, mixt couples, South East Asia.